

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

FEMMES ÉTRANGÈRES DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE :
DE LA DOUCEUR DU NOURRIR À LA VIOLENCE DU MOURIR

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
ANNE LÉTOURNEAU

JUILLET 2015

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je ne serais jamais venue à bout de cette thèse sans une communauté.

Je tiens d'abord à remercier Jean-Jacques Lavoie, mon directeur de recherche, pour la transmission d'une passion. J'ai été initiée à l'exégèse par un des plus grands spécialistes de la Bible hébraïque de langue française. Ma dette est immense. Je le remercie aussi pour sa confiance et son soutien jusqu'à la toute fin.

Je remercie Marie-Andrée Roy qui a contribué, dès le baccalauréat, à mon « dessillement » féministe et à ma formation en recherche. Depuis le tout début de mes études supérieures, j'ai toujours pu compter sur sa présence et ses conseils. Cette sollicitude m'a beaucoup touchée.

Dans les moments de découragement et de doute, j'ai eu la chance de me sentir entourée et accompagnée. La poursuite de la thèse m'a alors semblé plus légère. Merci à ma sœur Maude, véritable personnification de la Sagesse, qui a toujours su trouver les bons mots pour apaiser mes angoisses doctorales. Je tiens aussi à remercier, pour leur patience et leur écoute, celles et ceux qui ont vécu au plus près le « combat » à mes côtés : Tim Lorndale, Kim Anh Chevalier, Isabelle Lemelin et Jean-François Yelle. Vous m'avez rendue plus forte.

De même, toute ma gratitude va à Geneviève Pigeon, à Marco Jean, à Philippe St-Germain et à Paul Leslie. Ce sont leurs encouragements qui m'ont aidée à cheminer vers la conclusion de cette thèse. Je tiens aussi à remercier Karine Delage et Julie Vig qui, dans la proximité ou la distance, m'ont accompagnée des longs moments de la « traversée ».

Je suis profondément reconnaissante envers mes parents pour leur soutien dans les dernières années et surtout les difficiles derniers mois de rédaction.

Je tiens finalement à remercier le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) pour le financement de mes recherches doctorales (2008-2011) et le syndicat des chargé.e.s de cours de l'UQAM (SCCUQ) pour la bourse de perfectionnement long (2013-2014).

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS	xii
RÉSUMÉ	xiii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
YAËL LA CAMPEUSE : SEXUALISATION ET ALTERISATION ETHNIQUE D'UNE MEURTRIÈRE EN JG 4,17-22	46
1.1 Introduction	46
1.2 Traduction et critique textuelle	49
1.2.1 Verset 17	50
1.2.2 Verset 18	50
1.2.3 Verset 19	53
1.2.4 Verset 20	54
1.2.5 Verset 21	55
1.3 Le nom de la meurtrière : clef de voûte de la représentation de Yaël	57
1.4 Flou et hybridité au seuil d'une tente : appartenir et habiter en Jg 4,17	60
1.4.1 Des chars de fer aux campements nomades	61
1.4.2 Entre Qénicité et Israëlité : l'ethnicité hybride de Yaël	69
1.4.3 Scène de crime : les aléas d'une rencontre	87
1.5 Jg 4,18 : la femme hospitalière ou comment surjouer un trait identitaire	97
1.5.1 La sortie hospitalière : de l'idéal de Rébecca à la transgression lotienne	103
1.5.2 Hospitalité et maternage d'un chef de guerre déchu	107
1.5.3 À la rencontre d'autrui	108
1.5.4 Détourne-toi	112
1.5.5 « Mon Seigneur »	118

1.5.6 « N'aie pas peur » : chronique d'une mort annoncée	122
1.5.7 « Il dévia/se tourna vers elle »	127
1.5.8 Couvrir le convive : de la dissimulation au sexe	130
1.5.9 Jg 4,19 : breuvage, survie et maternage	137
1.5.10 Jg 4,20 : de l'assignation à la masculinité à la performance <i>butch</i>	147
1.6 Jg 4,21 : meurtre et trouble dans le genre	152
1.6.1 Saisir	152
1.6.2 L'outil viril	155
1.6.3 Placer	156
1.6.4 L'outil « fémellisant »	158
1.6.5 Dans la main d'une femme	159
1.6.6 Aller vers : de la sexualité au meurtre	161
1.6.7 Le pas feutré de Yaël	164
1.7 Meurtre et nomadisme ou comment assassiner sous la tente	165
1.7.1 Comparaison Ehoud/Yaël : la déviance en partage	167
1.7.2 <i>Raqqaḥ</i> : de la fellation au viol d'un homme	170
1.7.3 La fin d'une chevauchée : sexualité, animalité et combat (v.21)	173
1.8 Jg 4,22 : pouvoir prophétique de Yaël et regard hétérocentré de Baraq	176
1.9 Conclusion	179

CHAPITRE II

YAËL EN JG 5, 24-30 : LA VENGEANCE DE L'UTERUS OU L'IDEAL DE LA « BONNE SAUVAGE »	183
--	-----

2.1 Introduction	183
2.2 Traduction et critique textuelle	186
2.2.1 Verset 24	189
2.2.2 Verset 25	191
2.2.3 Verset 26	192

2.2.4 Verset 27	194
2.2.5 Verset 28	195
2.2.6 Verset 29	198
2.2.7 Verset 30	200
2.3 Les temps héroïques : Shamgar ben Anat et Yaël en Jg 5,6	203
2.3.1 Une signification temporelle ? De l'époque au non-lieu	206
2.3.2 De l'étranger à l'étrangère : l'héroïsme de la marge	213
2.3.3 Le labeur en partage : berger et forgeronne	217
2.4 Bénir Yaël : le triomphe de l'étrangère	220
2.4.1 Célébrer la femme et l'étrangère : micro-structure du verset 24	220
2.4.2 La bénédiction au féminin	225
2.4.3 « Entre toutes les femmes » : de l'appartenance au dépassement	230
2.4.4 La clé de la bénédiction : אִשָּׁת הַבֵּר הַקָּנִי. Mari et/ou ethnicité ?	237
2.4.5 Parmi les femmes dans la tente : aux côtés de Sarah, Rachel et Léah	241
2.5 Au creux du plat : de la nourricière à l'adoratrice en Jg 5,25	244
2.5.1 Micro-structure du verset 25 : le beurre dans la vaisselle des héros	245
2.5.2 La soif d'un puissant : entre hospitalité et survie	247
2.5.3 Du dernier boire à la crème des héros	255
2.5.4 La faïence des héros ou la vaisselle des grands jours	265
2.5.5 Du beurre ? La crème de la crème pour le héros déchu	270
2.5.6 Le jeu de rôles poussé à l'extrême : l'offrande au dieu Sisera	274
2.6 Jg 5,26 : rafraîchir l'ennemi, puis le clouer sur place	277
2.6.1 Micro-structure : un meurtre de classe	277
2.6.2 De la main à la main droite : démystifier la saisie des outils	281
2.6.3 Tendre la main : ruse, féminité idéale et violence interdite	290
2.6.4 Percer et fracasser : le piquet et le marteau des travailleurs	294
2.6.5 Marteler Sisera : fracasser l'ennemi pour le faire apparaître	300

2.6.6 Détruire sa tête : bousculades de classe	303
2.6.7 Du fracas à la conquête	306
2.6.8 Trouer la tête d'un chef	308
2.7 Jg 5,27 : de l'accouchement à l'impossibilité du viol par un cadavre	320
2.7.1 Micro-structure du verset 27 : un escalier d'Escher vers la mort	321
2.7.2 Entre ses cuisses : domination guerrière, sexuelle et autres histoires	326
2.7.3 S'accroupir sous une femme	341
2.7.4 La chute : l'agonie humiliante de Sisera	345
2.7.5 שָׁכַב : l'agonisant blotti au creux des jambes de Yaël	351
2.7.6 Yaël : le lieu de la dévastation de Sisera	355
2.8 Jg 5,28-30 : de l'aliénation féminine au service de l'idéologie	360
2.8.1 De la tente au palais : la confusion autour de l'identité d'une femme	361
2.8.2 Le verset 28 : la lamentation d'une mère	363
2.8.3 La micro-structure du verset 29 : l'égo d'une reine	376
2.8.4 Captives de guerre et tissus chatoyants : l'imaginaire du butin	383
2.9 Conclusion	394

CHAPITRE III

LA MORT D'IZEBEL EN 2 R 9,30-37 : DU SACRIFICE A LA SEXUALISATION POUR MIEUX EXPULSER L'ETRANGERE 401

3.1 Introduction	401
3.2 Traduction et critique textuelle	406
3.2.1 Verset 31	406
3.2.2 Verset 32	407
3.2.3 Verset 33	409
3.2.4 Verset 34	411
3.2.5 Verset 36	411
3.2.6 Verset 37	412

3.3 Étymologies d'un nom : 'Izebel	413
3.4 Izebel, prostituée et sorcière? : l'accusation de 2 R 9,22	419
3.4.1 Les « fornications » d'Izebel	420
3.4.2 Les « sorcelleries » d'Izebel	426
3.5 Izebel et le motif de la femme à la fenêtre	431
3.5.1 De texte et d'ivoire : les identités d'Izebel à sa fenêtre	432
3.5.2 Atteindre la déesse à travers Izebel	435
3.5.3 Femmes et pouvoir royal	436
3.5.4 Femmes prostituées et prêtresses	438
3.5.5 Izebel : amante?	440
3.5.6 Enfermement dans la sphère domestique ?	440
3.5.7 La fenêtre comme lieu de transition	442
3.6 La séance de maquillage et de coiffure	444
3.6.1 Maquillage : de la séduction à la trahison	445
3.6.2 Coiffure, beauté et royauté	449
3.6.3 Les déesses à l'ouvrage : maquillage et coiffure	453
3.6.4 Izebel et l'art de la séduction	455
3.6.5 Représentation royale d'Izebel	457
3.6.6 Critiques de la thèse de la séduction	458
3.7 Insulter Yéhou	465
3.7.1 « Est-ce la paix ? » : ironie des dernières paroles	465
3.7.2 Zimri : de la séduction à l'insulte	468
3.7.3 Une féminité royale et violente	472
3.7.4 L'identité du maître	473
3.8 Eunuques : gardiens d'Izebel ou de la norme?	474
3.8.1 L'eunuque : entre sexualité et politique	474
3.8.2 Les eunuques royaux d'Izebel	477
3.8.3 Eunuques et transfert des pouvoirs royaux	478

3.8.4 Du lectorat aux personnages <i>queers</i>	479
3.8.5 Le meurtre d'Izebel : les eunuques entre genre et pouvoir	482
3.9 Anti-sacrifice et impureté	487
3.9.1 De l'anti-sacrifice au sacrifice expiatoire	487
3.9.2 Le vocabulaire du sacrifice : Izebel jetée sur l'autel	489
3.9.3 Prêtres à crinière et violence équine	495
3.9.4 Sacrifier une femme	500
3.9.5 Du sacrifice au meurtre royal	502
3.10 Du nourrir au mourir : le repas de Yéhou	503
3.10.1 La faim de Yéhou	503
3.10.2 Manger et boire : pouvoir, mémoire et rite postmortem	507
3.11 L'impossibilité d'une sépulture	518
3.11.1 S'occuper de cette maudite : maltraiter ou ensevelir?	518
3.11.2 Cette maudite : de l'insulte à la malédiction	521
3.11.3 La sépulture d'une femme	522
3.11.4 « Fille de roi » : la disparition d'une reine	523
3.12 Carnage sacrificiel et prêtres canins	525
3.12.1 Profanation des charognards et accomplissement de la malédiction	525
3.12.2 Chiens et divinités étrangères	528
3.12.3 Des chiens aux fonctionnaires cultuels?	530
3.12.4 Manger la différence : de l'aliment au sexe	531
3.13 Des restes signifiants	532
3.13.1 Perdre la tête : le lieu de la royauté	532
3.13.2 Les pieds d'Izebel : de la domination à la sexualité	534
3.13.3 Les paumes d'Izebel : de l'oppression à l'érotisme	537
3.13.4 De la présence à la trace : royauté et séduction	539
3.14 Le corps-viande d'Izebel	540
3.15 Du cadavre aux excréments : la disparition d'Izebel en 2 R 9,37	544

3.16 Conclusion	546
CHAPITRE IV	
LA FEMME FOLLE DE PR 9,13-18 : SEXUALITE ET URBANITE D'UNE PERSONNIFICATION	554
4.1 Introduction	554
4.2 Traduction et critique textuelle de Pr 9,13-18	557
4.2.1 Verset 13	559
4.2.2 Verset 14	563
4.2.3 Verset 16	564
4.2.4 Verset 18	565
4.3 La femme folle en contexte : qui sont les femmes étrangères de Pr 1-9 ?	568
4.3.1 La racine זור pour désigner des femmes en Pr 1-9	569
4.3.2 L'emploi de נכרִיָּה pour désigner des femmes en Pr 1-9	570
4.3.3 Identités hypothétiques des femmes étrangères de Pr 1-9	576
4.4 Diptyque Sagesse/Folie en Pr 9, 1-6. 13-18 : analyse structurelle	598
4.4.1 Résister à la structure. De l'antithèse à la réconciliation	607
4.4.2 Rivalité, parodie et imitation	609
4.5 Pr 9,13 Entre femme et métaphore : de l'intime à l'ignorance	613
4.5.1 Micro-structure du verset 13 : insister sur la bêtise d'une femme	613
4.5.2 אִשָּׁה בְּסִילוֹת : de la métaphore à la femme de chair	614
4.5.3 Identité ethno-religieuse des rapatriés et hyper-altérisation des femmes	626
4.6 Pr 9,14 : Trôner dans la ville	640
4.6.1 Micro-structure de Pr 9,14 : de l'indigence privée au luxe public	640
4.6.2 S'asseoir : de la prostituée à l'étrangère	641
4.6.3 Se tenir sur le seuil : de la transition à la transgression	645
4.6.4 Franchir le seuil : le danger associé aux « maisons de femmes »	647
4.6.5 « Sur un trône » : pouvoir et richesse de la pauvre ?	650
4.6.6 Les hauteurs de la ville : la femme folle dans l'espace public	652
4.6.7 Du sommet au trône	658

4.7 Pr 9,15 : De destinataires à victimes : l'interpellation sur la route	658
4.7.1 Micro-structure du verset 15 : destinataires des grands chemins	658
4.8 Pr 9,16 : La diversité des tactiques de la femme folle	673
4.8.1 Micro-structure du verset 16 : du naïf à l'insensé	673
4.8.2 Les destinataires de la femme folle	675
4.8.3 De la déviation à la déviance : femme folle et autres détournements	678
4.8.4 Dire au féminin : du souci à la ruse	681
4.9 Pr 9,17 : Partage du repas : rencontre sexuelle... ou interculturelle ?	688
4.9.1 Micro-structure du verset 17	688
4.9.2 Banquet de Sagesse et pitance de la femme folle	690
4.9.3 De l'instruction du corps ou du cœur ?	696
4.9.4 Eau et pain : l'alimentation de base de la femme folle	700
4.9.5 La douceur des eaux volées	702
4.9.6 Le délicieux pain des secrets	708
4.10 Pr 9,18 : Femme folle et She'ôl : un banquet souterrain	716
4.10.1 Micro-structure du verset 18 : d'un chiasme à l'autre	716
4.10.2 « Il ne sait pas » : la méconnaissance d'une situation mortifère	719
4.10.3 La descente dans les profondeurs du She'ôl	722
4.10.4 Les רפאים et la non-exclusivité de la femme folle	725
4.10.5 Les invités d'une femme. Manger qui ? Quoi ?	729
4.11 Conclusion	730
 CONCLUSION	 736
 BIBLIOGRAPHIE	 775

LISTE DES ABRÉVIATIONS

ANEP	Ancient Near East in Pictures (éd. J.B. Pritchard)
ANET	Ancient Near East Texts (éd. J.B. Pritchard)
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BHK	Biblia Hebraica éditée par R. Kittel
BHQ	Biblia Hebraica Quinta
DCH	Dictionary of Classical Hebrew (éd. D.J. Clines, 1993-2011)
LXX	Septante
KTU	Keilschrift Texte aus Ugarit
TM	Texte massorétique

RÉSUMÉ

Cette thèse explore les représentations de trois femmes étrangères, plus particulièrement leur relation au mourir et au nourrir, dans la Bible hébraïque. Les personnages à l'étude sont les suivants : Yaël la nomade, meurtrière de Sisera en Jg 4,17-22 et en Jg 5,24-30 ; Izebel la Sidonienne, mise à mort en 2 R 9,22.30-37 ; la femme folle de Pr 9,13-18, qui attire les jeunes hommes vers le She'ôl. Dans chaque scène, les thématiques de la mise à mort et du repas se révèlent dans leur étroite proximité. Pour cette raison, une double interrogation a guidé l'exégèse de chacune des péripécies à l'étude : de quelles manières les dimensions mortifère et nourricière de la représentation de chaque femme participent-elles à la construction de leur féminité et de leur statut d'étrangère ? Il s'agit de vérifier si, d'une part, la superposition des gestes nourriciers et des violences contribue à l'érotisation des femmes étrangères et à leur stigmatisation et si, d'autre part, l'ambiguïté engendrée par l'articulation des dimensions de mort et de vie dans chacune des scènes à l'étude mène à les représenter comme des déviantes. Afin de mener à bien ce projet, des méthodes historico-critiques, mais surtout des approches synchroniques (philologie, critique narrative, analyse structurelle, analyse syntaxique, approche intertextuelle, etc.) ont été mises à profit. Il s'agit par ailleurs d'un projet d'exégèse qui puise aux théories féministes, postcoloniales et *queer*.

Cette recherche exégétique a permis de dégager les rôles du genre, de la violence, de l'étrangeté ethnique et de la nourriture dans la représentation des femmes étudiées. La Yaël de Jg 4 présente un genre ambivalent entre féminité idéale et virilité guerrière, son maternage se transformant en mise à mort. Elle performe une véritable caricature de l'identité qénite de son mari par l'hospitalité qu'elle offre et la violence qu'elle accomplit au service d'Israël. La Yaël de Jg 5 incarne, pour sa part, une guerrière victorieuse. Ses appartenances de genre et de classe lui servent à dire son opposition à Sisera. Elle humilie le chef de guerre en le faisant souffrir comme une femme, violée ou parturiente. La scène de la mère de Sisera et de ses princesses (v. 28-30) confirme la reconduction de la logique du viol et de la sérialisation des femmes. En ce qui concerne la mise à mort d'Izebel en 2 R 9,30-37, elle s'inscrit dans le prolongement de la diffamation à caractère sexuel et ethnique de 2 R 9,22. Dans sa séance de maquillage et de coiffure, la souveraine étrangère est érotisée et stéréotypée par l'intermédiaire du motif de la femme à la fenêtre. Le dégoût qu'elle inspire prend la forme d'un anti-sacrifice : elle est déshumanisée au contact des animaux et devient « viande », puis « fumier ». Finalement, l'étude de la femme folle de Pr 9,13-18 a mené à dégager une personnification apparaissant sous les traits d'une prostituée, pauvre et urbaine, déambulant dans les rues de

Jérusalem. Elle représente les femmes natives n'ayant pas connu l'exil ou les non-Judéennes. L'érotisme et la morbidité de la personnification contribuent à en éloigner les jeunes hommes. Toute intimité avec la femme folle, de la conversation à la relation sexuelle en passant par le repas, doit être évitée.

Cette thèse a permis de mettre en lumière un réseau de significations, à la fois intertextuel et sériel, de femmes étrangères. L'étude de quatre cas de figure mène au constat que la Bible hébraïque représente les femmes étrangères en les stigmatisant par l'entremise d'une insistance sur la sexualité et sur la « déviance » engendrée par la conjugaison de la féminité et de l'ethnicité étrangère. Les dissonances de genre dans les « performances » de Yaël et d'Izebel n'entraînent pas une véritable subversion du cadre hétéronormatif de ces textes. La sexualisation de chacune d'entre elles ainsi que la violence des représentations à travers lesquelles elles sont portraiturees empêchent toute interprétation en ce sens. Même lorsqu'elles sont actrices de la violence, ces femmes étrangères sont le « lieu » de la blessure et de la mort. Si le repas, prolongement du repaire domestique associé traditionnellement à la féminité, peut constituer une occasion de contre-pouvoir pour les femmes, l'érotisme sous-jacent au don alimentaire, en plus de la ruse attribuée à plusieurs « nourricières » dans la Bible hébraïque, nuisent pourtant à la représentation de la femme impliquée. Finalement, chacune des étrangères, est l'objet d'une caricature ethnique xénophobe. Bien que captives de leurs représentations, ces femmes n'en deviennent pas moins une véritable armée dans l'acte de lecture féministe.

Mots-clés : Bible hébraïque - exégèse - traduction - Juges - Proverbes - 1-2 Rois - violence - nourriture - féminisme - genre - ethnicité - postcolonialisme - queer.

INTRODUCTION

Mise en contexte

Toute représentation de la mort est un point nodal où s'articulent des rapports de pouvoir (Bronfen & Goodwin, 1993, p. 3ss ; Foucault, 1976, p. 177-211). La représentation d'une mort violente dans la littérature signifie de manière explicite cette « vérité ». Le meurtre participe en effet d'un processus de hiérarchisation dans le social : il tend à réaffirmer la norme sociale dominante ou parfois à la subvertir en assignant un ou plusieurs statuts de victimes. Donner la mort est un acte politique par excellence (Marzano, 2007). La représentation d'une mise à mort, d'un meurtre ou d'un danger de mort – soit-il « réel » ou « métaphorique » – n'est jamais simplement un « portrait », une simple description. Toute représentation est en effet façonnée par les idéologies qui la traversent. Avec Spivak qui reprend Marx, je suis d'avis que toute représentation est à la fois *Darstellen* – trope, description, signification, valeur, etc. – et *Vertreten*, dimension politique qui implique de « parler pour », par procuration, pour persuader. D'où la nécessité d'un regard critique sur chacune des idéologies à l'œuvre dans la représentation (Spivak, 1988, p. 275-278) et ce, peu importe qui l'effectue (Bahri, 2006, p. 310-311, qui reprend Saïd).

La Bible hébraïque est sans doute l'une des littératures qui donnent le plus à penser sur la représentation de la violence et de l'agonie. Ses pages regorgent en effet de ces massacres, meurtres, mises à mort et autres violences à travers lesquels se disent des rapports de pouvoir impliquant une grande diversité de conflits d'appartenances : ethniques, de classes, d'allégeances politiques, de sexe/genre, etc. Deux de ces appartenances m'intéressent particulièrement dans

le cadre de la présente thèse de doctorat : la variable ethnique ainsi que la variable de sexe/genre.

Problématique

Dans le cadre de cette thèse, j'explore la thématique « femmes et violence » à partir d'un point d'entrée particulier dans les textes bibliques, soit celui de femmes d'ethnicités « étrangères ». Je m'intéresse au double rapport que chacun des personnages féminins à l'étude entretient à la fois à la mort violente et à la vie dans sa dimension nourricière. Un tel choix me permet de mettre en œuvre une critique des idéologies (Yee, 1995 ; 2003 ; 2007) touchant à la fois le déploiement d'un hétéro-patriarcat biblique dans quelques-unes de ses modalités particulières et un impérialisme culturel israélite/proto-judéen dont la Bible hébraïque est l'espace imaginaire par excellence. En effet, les femmes étrangères dans la Bible hébraïque présentent ceci de particulier qu'elles sont l'objet d'un double processus d'altérisation radicale : 1) en tant que femmes et 2) en tant qu'étrangères. Ces deux altérités se nourrissent d'ailleurs l'une l'autre et contribuent, par la négative, à réaffirmer la supériorité de la culture qui parle à travers elles (Gillmayr-Bucher, 2007). Cette altérisation se trouve par ailleurs amplifiée lorsque les femmes étrangères en question sont associées à la violence et à la mort. En effet, existe-t-il imposition d'une différence radicale plus grande que celle de la violence, de la mise à mort et de l'entrée dans le *She'ôl* ? Cette coextensivité¹ des « altérités » de chacune des femmes bibliques qui retiennent mon attention participe dans chaque cas de manière singulière à la construction de leur « identité » respective.

J'ai donc choisi de m'intéresser à trois personnages féminins qui présentaient, de

¹ À propos de la coextensivité et de la consubstantialité des rapports sociaux, cf. Kergoat, 2009, p. 112.

manière consubstantive², l'ensemble de ces appartenances au genre féminin, à une ethnicité étrangère et au monde de la violence meurtrière. Il s'agit de Yaël la nomade (Jg 4,17-22 ; 5,24-30³), d'Izebel la Sidonienne (2 R 9,7.10.22.30-37) et de la femme folle (Pr 9,13-18).

Le choix de ces trois femmes se trouve justifié en raison d'un autre élément que je souhaite considérer dans chacune des péripécies à l'étude : la présence de nourriture ou de boisson. De Yaël à la femme folle, en passant par la reine Izebel, la violence ou la mort s'articule à un repas, un boire ou un manger. Comme le note fort à propos Nicole Duran : « [...] the few women killers in the Bible kill with fascinating frequency in the context of, and/or by means of a meal » (2005, p. 117). J'ajouterais par ailleurs que certaines d'entre elles – c'est le cas d'Izebel, mais aussi celui de Tamar (2 S 13) – sont violentées en contexte nourricier. La nourriture joue chaque fois un rôle dans l'acte meurtrier qu'elle camoufle, annonce ou même qui s'exécute à travers elle. Car si on oppose souvent la douceur du nourrir, qui suggère la vie, à la violence du meurtre, il ne faudrait pas non plus passer sous silence la violence constitutive de tout repas. Manger est aussi un acte violent de destruction et d'incorporation de l'autre au sein du même. Comme le rappelle André Wénin : « [...] l'enjeu profond du rapport à la nourriture n'est rien de moins que la vie et la mort, et l'humanisation de l'homme à travers accaparement et générosité, violence et douceur, meurtre et don de vie » (1998, p. 13). L'absorption de nourriture suppose toujours une proximité et donc un certain danger. Manger, c'est (sur)vivre, mais c'est aussi exposer sa fragilité, son corps aux autres et à l'instabilité des relations humaines. Dans le cas qui m'occupe, il s'agit d'interpréter le meurtre auquel les femmes bibliques à l'étude sont associées en tant que victimes ou exécutantes et ce,

² Cf. aussi Kergoat, 2000, p. 35-44.

³ Les versets 28 à 30 consacrés à la mère de Sisera et à ses princesses sont aussi inclus dans l'analyse.

toujours dans un contexte où des femmes nourrissent ou se proposent de nourrir des hommes au propre comme au figuré. Chaque fois, la nourriture participe donc des rapports de pouvoir violents qui s'instaurent entre les hommes et les femmes. Rappelons avec Stone que les repas sont des lieux de monstration et de reproduction des inégalités : « through assumptions about who prepares food for, and serves food to whom » (Stone, 2005, p. 10). Le lien entre femmes et nourriture est par ailleurs loin d'être anodin. En effet, la préparation des repas et la transformation des aliments incombait dans les sociétés anciennes – et encore aujourd'hui dans la majorité des sociétés modernes – aux femmes, en particulier aux mères et aux épouses (Stone, 2005, p. 95 ; cf. Appler, 2004, p. 16 qui reprend Counihan, 1998, p. 4-5). La cuisine s'inscrivait ainsi dans le prolongement de la maternité biologique et de la fonction nourricière d'allaitement. L'espace de la cuisine est d'ailleurs un des lieux par excellence de subordination des femmes par les hommes. Elles doivent s'en tenir au rôle traditionnel de nourricière. Il n'est donc pas étonnant que, dans chacun des trois textes à l'étude, les hommes soient nourris et non le contraire. Il est par ailleurs intéressant de constater que si, dans certains cas, ce rôle positionne d'emblée ces femmes dans un statut inférieur de dépendance et de service (*care*), dans d'autres cas, la nourriture permet une prise de contrôle, de pouvoir. En effet, le partage d'un repas tout comme le simple don de nourriture ouvrent une zone de vulnérabilité et de proximité entre deux ou plusieurs personnes. Le repas, en tant que moment et lieu d'intimité, n'active-t-il pas fréquemment une dimension métaphorique dans le nourrir, suggérant la sexualité ? Dans cette perspective, le repas ne constitue-t-il pas le prolongement de la femme qui l'a cuisiné, de son corps et de sa sexualité (Giard, 1994, p. 225) ? Wright rappelle par ailleurs que la comparaison entre le nourrir et l'acte sexuel est soutenue par les dimensions physique et symbolique qu'ils impliquent tous deux (2010, p. 215).

La thématique conjointe de la nourriture et du genre dans la Bible hébraïque a été abordée dès la fin des années 1990 par Alice Bach dans l'ouvrage *Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative* (1997) et dans un numéro spécial de *Semeia* dirigé par Athalya Brenner (1999). Plus récemment, dans *Practicing Safer Texts: Food, Sex and Bible in Queer Perspective*, Ken Stone propose de penser conjointement nourriture et sexe à partir de la notion de plaisir qu'ils convoquent (2005, p. 6). Je souhaite reprendre cette proposition, mais en l'inversant, car si nourriture et sexe mènent souvent au plaisir, dans les contextes bibliques de violence qui m'intéressent, ils appellent plutôt la souffrance et la mort, ce dont Stone est tout à fait conscient lorsqu'il mentionne les risques associés à la fois au sexe et à la nourriture (2005, p. 10). De la femme « nourricière » à la femme « nourriture », cette thèse me mène à explorer le pouvoir transformateur du sexe, de la nourriture et de la violence sur le corps féminin des personnages de Yaël, d'Izebel et de la femme folle (cf. Probyn, 2000, p. 65-66).

Cette thèse de doctorat porte donc sur des femmes étrangères associées à la mort et à la nourriture dans les chapitres 4 et 5 du livre des Juges, le chapitre 9 du deuxième livre des Rois et le chapitre 9 du livre des Proverbes. Dans le cas de chacune des femmes à l'étude – Yaël, Izebel et la femme folle – je cherche d'abord à répondre à la question suivante :

De quelles manières la dimension mortifère – c'est-à-dire le fait qu'elles subissent la violence meurtrière ou qu'elles en soient les actrices – de leur représentation respective participe à la construction de leur féminité et de leur statut d'étrangère ?

La réflexion sur la violence dans la Bible hébraïque s'est avant tout faite à partir des actes guerriers des hommes, des גִּבּוֹרִים, les seuls « véritables » acteurs de l'histoire d'Israël selon plusieurs commentateurs de ces textes anciens (Bal, 1995, p. 149-152 ; Washington, 1997, p. 333). Les massacres et les viols dont les femmes sont l'objet dans les textes bibliques ne feraient partie que de la « petite » histoire anecdotique et donc superflue et non de l'histoire avec un grand « H ». La question du genre se pose, encore aujourd'hui, assez rarement dans les études qui abordent les thématiques de la guerre et de la violence dans la Bible hébraïque⁴ (Washington, 1997, p. 329). Washington constate pourtant que du point de vue de l'idéologie biblique, mais aussi de la majorité des cultures proche-orientales anciennes, la violence est constitutive de l'identité de genre masculin : « [...] a capacity for violence is synonymous with manliness, and [...] violence against a feminine object, above all, consolidates masculine identity » (Washington, 1997, p. 326). Il développe une intéressante réflexion sur les deux piliers de la virilité au Proche-Orient ancien tels que présentés par Hoffner (1966) en termes de performances guerrières et sexuelles. À l'inverse, une femme occupe toujours la position de la victime de violence. C'est d'ailleurs une manière d'insulte que de désigner des guerriers déchus par le mot « femmes » (Washington, 1997, p. 330-331 ; cf. Bergmann, 2007, p. 665 ; Stone, 1996, p. 79). Cette « fluidité » des identités de genre en fonction des rapports de pouvoir et de violence qui s'établissent entre les individus n'a rien de subversif. Elle correspond en tous points à une hétéronormativité des plus rigides alors que le guerrier, incapable d'une violence victorieuse, est féminisé puisqu'indigne de sa masculinité. Qu'en est-il, dès lors, lorsque, au contraire, c'est une femme qui accomplit la fonction de violence avec brio ? Il s'agit de l'une des sous-questions portées par la première interrogation au cœur de cette thèse, soit la dimension mortifère des représentations de Yaël, d'Izebel et de la femme folle. En effet,

⁴ Les travaux de Chapman (2004) et Bergmann (2008) font exception à cette règle.

dans le cadre de cette recherche, j'accorde un intérêt particulier à la violence perpétrée par les femmes. Par ailleurs, dans les quatre péripécies à l'étude, il est étonnant de noter que chaque femme actrice ou victime de violence s'inscrit par ailleurs dans un contexte alimentaire. Cela mène à considérer la seconde question au cœur de ma recherche :

De quelles manières la dimension nourricière – c'est-à-dire le fait qu'elles nourrissent les hommes qui les entourent ou du moins se proposent de le faire – de leur représentation participe à la construction de leur féminité respective et de leur statut d'étrangère ?

À partir de ces deux interrogations, je formule l'hypothèse suivante : la superposition de gestes nourriciers et violents chez les femmes étrangères à l'étude contribue à leur érotisation respective, voire à leur hypersexualisation (Appler, 2004, p.195-214 ; cf. aussi Stone, 2005, p.129-135) et donc à une configuration particulière de leur genre féminin. Il me paraît d'ailleurs pertinent de vérifier la proposition de Sjoberg et Gentry selon laquelle « the prominence of sexual language in description of women's violence and terrorism serves to undermine women's agency in their violence » (2008, p.6). Par ailleurs, la capacité d'agir de ces femmes bibliques n'est-elle pas minée, endommagée, par les agissements violents auxquels chacune d'elles est associée ? Les connotations sexuelles et violentes dans chacune des scènes à l'étude ne sont-elles pas une manière de jeter une forme de discrédit moral – peut-être même de déshumanisation – sur des groupes jugés marginaux, autres (Bailey, 1995, p.124) ?

À l'inverse, il faut aussi s'interroger sur les répercussions de ces identités de femme et d'étrangère sur les représentations de la mort dans lesquelles les trois personnages à l'étude sont impliqués. Ces femmes étrangères convoquent-elles des violences et/ou des agonies particulières ? Quelles sont-elles ?

En ce qui concerne la conjonction particulière du nourrir et du mourir dans chacune des scènes bibliques à l'étude, je veux explorer la possibilité d'une « mise en récit » stéréotypée de cette violence avec une dominante « maternelle » (Sjoberg et Gentry, 2007, p. 30-36). Yaël, la femme folle et même Izebel (cf. 1 R 21) ne sont-elles pas des « mères nourricières » ? L'« être pour autrui » attendu des femmes camouflerait ainsi la violence à venir.

D'ailleurs, la superposition des deux dimensions de mort et de vie – contradictoires, du moins en apparence – engendre de l'ambiguïté. Quelles formes prend-t-elle dans les cas particuliers de Yaël, d'Izebel et de la femme folle ? Mon hypothèse est que cette ambiguïté participe de la construction idéologique des femmes étrangères, les associant à des formes de déviance et instillant une certaine méfiance chez les lectrices et les lecteurs à leur endroit.

Je suis d'avis que malgré le façonnement idéologique patriarcal et xénophobe des représentations de femmes étrangères dans la Bible hébraïque, il est possible, dans une perspective à la fois féministe et postcoloniale, de trouver des espaces de micro-résistance pour ces femmes dans ces textes qui les disent et les construisent. Il s'agira d'identifier ces lieux de dissonances, de tensions et d'instabilités là où la machine hétéro-patriarcale et xénophobe déraille ou se dévoile (Stone, 2008, p. 20 qui cite Butler, 2004, p. 216). En effet, comme le soutient avec justesse Fischer : « Les rapports entre les sexes sont toujours des

rapports de pouvoir. Les exposer peut avoir un effet stabilisateur ou destructeur » (2008, p. 160, je souligne). De la même manière, ce n'est pas parce qu'une violence est perpétrée par une femme qu'elle aura nécessairement des répercussions positives pour celle-ci. Comme le résumait très bien Sjöberg et Gentry : « This means that women's violence can sometimes herald gender emancipation, at other times echo gender subordination, and at yet other times serve both functions at the same time because no choice is completely independent either of its chooser or its context » (2008, p. 18). Qu'en est-il de ces micro-résistances identifiables au sein des péricopes à l'étude ? Sont-elles « suffisantes » pour produire une lecture féministe émancipatrice ?

Méthodes

Afin de mener à bien ce projet d'exégèse biblique, j'utilise une série de méthodes et d'approches. Dans un premier temps, l'emploi de méthodes historico-critiques paraît incontournable. Je fais d'abord appel à la critique textuelle afin d'établir les textes hébraïques à partir desquels je travaille. Il s'agit de prendre position face aux différentes propositions de l'apparat critique de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) et de la *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ), en accordant une importance particulière aux versions grecques de la Septante. Les quatre péricopes à l'étude sont les suivantes : Jg 4,17-22 ; 5,24-30 ; 2 R 9,30-37⁵ et Pr 9,13-18. Par la suite, je procède à une traduction de chacune de ces scènes où violence et nourriture se côtoient dans l'agir, le discours et/ou le traitement des personnages à l'étude, à partir du texte de la BHS. Puisque traduire, c'est toujours interpréter, l'entreprise de traduction ne se fait évidemment pas en vase clos. Elle prend sa source et trouve son prolongement dans la critique littéraire. Par

⁵ En ce qui concerne la mise à mort d'Izebel, j'accorderai aussi une attention particulière au verset 22 du chapitre 9 du deuxième livre des Rois puisqu'il y est aussi question de ce personnage, ce qui permet de contextualiser la péricope à l'étude.

critique littéraire, j'entends, à la suite de Guillemette & Brisebois (1987, p. 208-221), l'attention portée à la délimitation des péricopes, l'analyse philologique, l'analyse syntaxique, mais aussi l'analyse structurelle qui porte sur les « structures dites de surface ou stylistiques », sur les relations verbales dans un texte (Girard, 1984, p. 13 ; 1996, p. 13-136). Cette méthode est en fait de l'ordre de la synchronie, malgré le fait qu'elle soit aussi identifiée comme faisant partie de la boîte à outils diachronique des méthodes historico-critiques. La critique littéraire me permet donc de mettre en lumière de quelles manières, dans les textes à l'étude, les dimensions mortifère et nourricière s'articulent l'une à l'autre pour produire chacune des représentations singulières de femmes étrangères. Il s'agit de cerner ces articulations aux niveaux du vocabulaire, du style, de la syntaxe, etc. et par là de vérifier mon hypothèse selon laquelle ces femmes se trouvent ainsi érotisées, sexualisées et féminisées de manière particulière. Du côté des méthodes synchroniques, l'analyse narrative est aussi mise à profit pour montrer comment les relations entre les personnages se déploient, surtout les rapports hommes-femmes qui se jouent dans chacune des scènes de violence, que cette dernière soit effective ou simplement suggérée par le narrateur⁶. Parmi les méthodes diachroniques, je fais aussi appel à la socio-critique. En effet, je considère que l'interprétation des quatre péricopes à l'étude gagne en richesse si je m'intéresse non seulement à la cohérence de chaque texte en lui-même de manière synchronique, mais aussi au contexte socio-historique dont il garde nécessairement l'empreinte. En effet, si je soutiens que Yaël, Izebel et la femme folle sont toutes les trois des femmes étrangères, cela ne signifie par pour autant que ce statut d'étrangère connote chaque femme de la même manière. Comme l'a bien montré Tan (2008), le motif de la « femme étrangère » n'a pas été interprété pareillement d'un texte à l'autre, qu'il s'agisse d'écrits sacerdotaux, de textes issus de l'historiographie deutéronomiste, des livres

⁶ Dans le cas de Pr 9,18.

d'Esdras et de Néhémie, etc. J'emploie d'ailleurs aussi la méthode historico-comparative afin d'évaluer comment les contextes de rédaction ont pu contribuer à construire les altérités respectives de chacun des trois personnages féminins à l'étude.

Approches féministes

Aux côtés des méthodes, je fais aussi appel à plusieurs approches centrées sur la lectrice. D'abord, les approches féministes m'apparaissent centrales afin de mener à bien mon projet de thèse, qui en est d'ailleurs un d'exégèse féministe.

La question du genre

Le genre s'avère un concept incontournable dans le cadre de ma recherche puisque ce sont précisément les représentations de femmes, façonnées par la violence et le nourrir, qui sont au cœur de mon entreprise. À la suite de la théoricienne Teresa de Lauretis, je reconnais l'indissociabilité du genre et de la violence : « the representation of violence is inseparable from the notion of gender, even when the latter is explicitly "deconstructed" or, more exactly, indicted as "ideology". I contend, in short, that violence is engendered in representation » (de Lauretis, 1987, p.33). Dans le concept de genre que j'emploie se croisent plusieurs éléments de définition issus de différentes théoriciennes féministes, notamment Judith Butler. M'inspirant de l'ouvrage de Lauretis, j'aimerais d'abord proposer de concevoir la Bible hébraïque comme une « technologie de genre » qui (re)conduit et applique les normes en ce qui concerne la féminité et la masculinité non seulement aux personnages bibliques, mais aussi aux lectrices et lecteurs contemporains (cf. de Lauretis, 1987, p. 18). Cette conception ne contredit pas pour autant l'idée qu'existent des « espaces de résistance » dans les interstices de l'appareil idéologique de la Bible hébraïque.

La performativité du genre

De manière plus spécifique, afin d'analyser l'« engen(d)rement » des personnages féminins à l'étude, je dois introduire quelques éléments empruntés à la philosophe *queer* et féministe Judith Butler, en particulier dans ses ouvrages *Trouble dans le genre* (2006) et *Ces corps qui comptent* (2009). Dans sa théorie de la performativité du genre, Butler cherche à dénaturer le genre afin de s'opposer à la violence des normes et des pratiques d'exclusion qu'il génère. Elle tente de saper le système sexe/genre et sa division correspondante entre nature et culture. Butler refuse l'idée d'un genre culturel qui correspondrait à un sexe biologique. Sa théorie s'inspire notamment du philosophe Jacques Derrida, en particulier sa lecture du chapitre « Devant la loi » dans *Le procès* de Franz Kafka et de la théorie des actes de discours de John L. Austin. Butler propose de concevoir le genre comme un « faire » (Butler, 2006, p. 96). Le genre serait donc construit, agi/interprété à travers le discours. Elle s'oppose à toute ontologie de la substance en proposant que le genre, mais aussi le sexe, sont tous deux « produits ». Si le genre est performé, le sexe n'en est pas pour autant sa contrepartie biologique. Les sexes sont établis à travers le système de production du genre. Par le biais de la performativité du genre, le sexe se drapait de prédiscursivité et apparaît comme une surface neutre, déjà-là, avant la culture, un arrière-plan « naturel » (Butler, 2006, p. 69). Cette conception « performative » du genre suppose non pas un acte singulier/unique, mais une répétition d'actes et de gestes qui produit à son tour une impression de genre « naturel » et permanent à travers la « stylisation du corps » (Butler, 2006, p. 36). Il n'y a donc pas de sujet préexistant à l'acte de discours performatif. Le sujet est constitué à travers la répétition discursive (Butler, 2005, p. 17 ; 2006, p. 96). La performativité ne devrait pas être confondue avec un simple acte de volonté ou, à l'opposé, avec un déterminisme absolu. Le genre et la sexualité ne

sont jamais fixés une fois pour toutes, ni facilement « défaites ». La performativité s'accomplit à travers ses contraintes. Comme Butler l'écrit :

dans le domaine de la sexualité, ces contraintes incluent la radicale impensabilité de désirer autrement, le fait qu'il soit intolérable de désirer autrement, l'absence de certains désirs, la répétition compulsive d'autres, la répudiation constante de certaines possibilités sexuelles, la panique, la pulsion obsessionnelle, et l'entrelacement de la sexualité et de la douleur (Butler, 2009, p. 104).

La performativité du genre est donc une « répétition réglée et contrainte des normes » (Butler, 2009, p. 105). L'une de ces contraintes principales est l'hétérosexualité obligatoire. Cela correspond à l'obligation pour le sexe et le genre d'être « assortis » : la masculinité avec le « sexe mâle », la féminité avec le « sexe femelle ». En ce qui concerne le désir sexuel, l'association doit plutôt se faire avec le genre opposé. Lorsque ces normes ne sont pas respectées, le genre est tout simplement rejeté hors du monde de l'intelligible, de l'humanité. Heureusement, des actes de subversion sont possibles notamment par l'entremise de la parodie de genre et de la juxtaposition dissonante de genres (Butler, 2006, p. 240-241).

Genre : du « sujet » discursif aux contraintes des normes sociales

Si la notion de genre développée par Butler constitue le noyau théorique de mon approche féministe, d'autres influences sont incontournables. En effet, je m'inspire aussi des travaux des sociologues et anthropologues féministes matérialistes, notamment Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu et Paola Tabet. À mon avis, le féminisme *queer*/postmoderne de Butler peut être réconcilié avec certaines idées féministes de la deuxième vague (radicales) afin

de penser l'oppression de genre en termes de relations sociales et en tant que processus non pas uniquement discursif, mais bien matériel (cf. Masson & Thiers-Vidal, 2002, p. 45-46). Cela signifie d'aller au-delà de ce que Butler concède dans l'ouvrage *Ces corps qui comptent*, une posture identifiée comme constructiviste radicale par Veronica Vasterling qui la résume comme suit : « not only gender but also the materiality of the (sexed) body is discursively constructed » (1999, p. 17). Selon Butler, la matérialité est un effet du pouvoir. À la suite de Vasterling (1999), cette conception de la matérialité m'apparaît très problématique. Pour analyser la violence perpétrée par et contre les femmes, j'ai besoin d'une définition du genre qui tienne compte de la matérialité de la violence infligée par et sur les corps.

Il semble que les travaux de l'historienne féministe Joan W. Scott puissent fournir une théorisation idéale du genre permettant de faire le pont entre la performativité du genre et divers concepts appartenant au féminisme matérialiste tels que l'appropriation, le sexage, les rapports sociaux de sexe et la division sexuelle du travail. Dans son célèbre article datant de 1986, Scott insiste sur le fait que le genre est partie prenante des relations sociales de pouvoir qu'il signifie tout à la fois (Scott, 1986, p. 1067). Sa définition du genre implique quatre éléments : les symboles, les normes, le socio-politique et l'identité subjective (Scott, 1986, p. 1067-1068). Une telle définition permet l'entrelacement des dimensions discursive et matérielle, d'une part, individuelle et collective, d'autre part (cf. aussi Scott, 2011, p. 16 ; Butler, 2004, p. 186). Bref, sa définition permet de penser ensemble les « rapports sociaux de sexe » du féminisme radical et l'« identité de genre⁷ » de Butler.

⁷ À propos de l'identité de genre, Butler affirme : « il n'y a pas d'identité de genre cachée derrière les expressions de genre ; cette identité est constituée sur un mode performatif par ces expressions, celles-là mêmes qui sont censées résulter de cette identité » (Butler, 2006, p. 96).

La performativité du genre se révèle extrêmement utile pour réfléchir à la relation des femmes bibliques de mon étude à la violence en tant que victimes et/ou actrices et à leur manière de jongler avec les rôles traditionnellement attribués aux hommes ou aux femmes dans cette relation. Je suis par ailleurs convaincue qu'il existe des espaces de subversion et de résistance dans les textes patriarcaux bibliques. Ma conviction n'est pas fondée sur une tentative désespérée – fusse-t-elle loyaliste ou révisionniste – de sauver un « texte de foi ⁸ » d'un rejet sans équivoque. En tant que lectrice féministe, je souhaite simplement avoir la possibilité de réagir de manière critique à ces textes. Comme Steed Vernyl Davidson l'a écrit : « in the tension between text and reality, between woman and Woman, the image shatters because real women read these texts » (2013, p. 90). C'est dans cette tension que se trouvent les « lieux de résistance ».

En effet, je souscris à l'idée générale de Michel Foucault, d'ailleurs reprise par Butler, selon laquelle le pouvoir n'est pas l'équivalent de l'oppression et de la domination. Foucault définit le pouvoir comme un champ de forces qui prolifère et recouvre tout (Foucault, 1976, p. 122). Il n'est pas seulement répressif, mais aussi productif (Foucault, 1976, p. 124). Cette conception du pouvoir rend possible l'idée de micro-résistances dans les interstices d'un tel réseau de forces. C'est cette même idée que je souhaite appliquer aux textes de la Bible hébraïque. Cependant, je ne perds pas de vue la mise en garde de la féministe Susan Bordo : les comportements et les représentations de l'ordre de la subversion ou de la résistance sont très facilement récupérés (Bordo, 1993, p. 183).

⁸ À propos des différentes postures féministes face aux textes bibliques, cf. McKay, 1997.

Cette compréhension foucaldienne du pouvoir me mène à prendre une distance face à l'analyse féministe radicale et sa compréhension initiale de l'opposition binaire entre la classe des hommes et celle des femmes, les oppresseurs et les opprimées (cf. Bordo, 1993, p. 190). Néanmoins, je suis loin de suivre Foucault sur toute la ligne. Rappelons avec Teresa de Lauretis que la théorie de Michel Foucault sur la sexualité ne s'intéresse ni au féminisme en général, ni au genre en particulier (De Lauretis, 2007, p. 41, 66). Pourtant, comme de Lauretis le dit avec justesse : « to deny gender, first of all, is to deny the social relations of gender that constitute and validate the sexual oppression of women » (1987, p. 15). Foucault, et peut-être même Butler dont la conception du genre dans *Gender Trouble* a été interprétée comme étant trop optimiste et libératrice par certain.e.s⁹, semblent perdre de vue les oppressions structurelles (systémiques) en jeu dans le monde social qui sont pourtant plus que de simples contraintes (De Lauretis, 2007, p. 73-75). Si Foucault mentionne les « grandes dominations » dans le premier volume de *l'Histoire de la sexualité*, il ne s'intéresse aucunement à leur façonnement et leur solidification en de véritables hégémonies sexistes, racistes et classistes, bien qu'instables (Foucault, 1976, p. 124-125 ; cf. Bordo, 1993, p. 191 ; De Lauretis, 2007, p. 75). Il s'agit donc d'un autre élément de théorie que j'emploierai non sans critique et nuances.

Des femmes bibliques en série

La notion de « série » ou « sérialité » pour penser les femmes et le genre participe elle aussi à la réflexion féministe de cette thèse. Ce concept fut d'abord développé par la théoricienne féministe Iris Marion Young dans un article intitulé « Gender as Seriality » en 1994. Dans ce texte, elle tente une réponse aux critiques de la catégorie « femmes » en tant que sujet/identité du féminisme

⁹ Elle a tenté une réponse à ces critiques dans les ouvrages subséquents (2004, 2009).

émises par de nombreuses théoriciennes féministes, notamment Elizabeth Spelman, Chandra Talpade Mohanty et Judith Butler. Leurs critiques, toujours aussi pertinentes aujourd'hui, concernaient avant tout l'essentialisme de la catégorie « femmes » ainsi que l'exclusion et la marginalisation qu'elle entraîne. Selon Young, la catégorie « femme » ou « genre » ne doit pas pour autant être abandonnée. À son avis, la visée théorique et englobante de cette notion est la cause du problème. Sa visée devrait plutôt être pragmatique. Elle propose une alternative à l'identité « femmes » avec la notion de « sérialité » qu'elle emprunte au philosophe Jean-Paul Sartre dans *Critique de la raison dialectique* (1960), une notion que lui-même emploie pour réfléchir aux classes sociales. Penser les femmes comme une série suppose de les concevoir comme une « collectivité sociale », mais pas nécessairement comme un groupe. Comme Young l'explique : « it provides a way of thinking about women as a social collective without requiring that all women have common attributes or a common situation » (1994, p. 723). Les membres de la série n'ont pas non plus besoin de s'identifier à celle-ci pour en faire partie. La série/sérialité permet de penser les « femmes » comme étant unies passivement les unes aux autres par le biais de leur environnement matériel et des effets matériels des actions d'autres individus. Le « corps féminin », en tant qu'« objet pratico-inerte », est socialement construit à travers les règles et les pratiques de l'hétérosexualité obligatoire (Young, 1994, p. 724 et 728-731). Les représentations langagières et visuelles contribuent de même à sérialiser les femmes à travers une autre structure : la division sexuelle du travail. Les femmes sont donc sérialisées à travers les contraintes de leur « milieu », les actions qu'il permet et leurs effets. Young puise à la fois à la méthode phénoménologique, au matérialisme historique féministe et au poststructuralisme pour développer sa conception du genre comme sérialité. La série devient une identité de groupe uniquement lorsque ses membres deviennent activement conscients d'appartenir à la structure et partagent un

objectif politique commun. Young définit dès lors le féminisme comme suit : « a particular reflexive impulse of women grouping [...] as women in order to change or eliminate the structures that serialize them as women » (1994, p. 736). Une telle conceptualisation m'apparaît d'autant plus intéressante qu'elle permet de tenir compte d'autres affiliations « sérielles », par exemple l'ethnicité et la classe, en plus de l'appartenance de sexe/genre (Young, 1994, p. 718, 731-734). Dans l'étude des représentations de femmes étrangères bibliques, cette notion est d'une grande pertinence.

Il est d'ailleurs intéressant de noter un développement récent, dans une direction un peu différente et indépendamment du texte de Young, du concept de série/sérialité pour penser les femmes. En effet, la spécialiste d'études littéraires et théoricienne féministe Martine Delvaux s'est intéressée à cette question dans l'ouvrage *Les Filles en série : Des Barbies aux Pussy Riot* (2013). Elle explore de quelle manière les « filles » sont sérialisées et chosifiées par la misogynie et ses normes. Son domaine d'investigation ainsi que ses méthodes sont d'emblée très différentes de celles de Young. En effet, dans le cadre de ses démonstrations, elle puise avant tout dans la littérature, les arts, la culture populaire et les mouvements sociaux. Elle définit les « filles » comme une série de manière hypostatique : « les filles sont des filles parce qu'elles sont en série » (Delvaux, 2013, p. 17). Tout comme Young, elle pense le « genre » comme une collectivité. Pour Delvaux, « être une femme, c'est être au moins deux » (2013, p. 22). Par contre, à la différence de Young, Delvaux propose une idée de la série d'emblée axée sur l'agir. À son avis, les filles sont sérielles non seulement parce qu'elles sont produites à travers des structures d'oppression, mais aussi dans leur potentiel de résistance. Les « filles en série » peuvent devenir une armée. Delvaux ne se soucie pas de résoudre les problèmes d'essentialisme et de

représentativité de la catégorie « femmes ». Son souci est ailleurs et révèle la dimension d'emblée politique de la série.

Tout au long de cette thèse, cette double théorisation de la série me permettra d'explorer non seulement de quelle manière les personnages féminins sont sérialisés en tant que femmes et en tant qu'étrangères alors que les structures d'oppression (hétérosexualité obligatoire, division sexuelle du travail) sont reproduites textuellement, mais aussi de tenter d'identifier des lieux de résistance par et pour les femmes bibliques – et les lectrices – dans ces mêmes textes.

Ce sont l'ensemble de ces influences théoriques, y compris les critiques qui leur sont adressées, qui constituent le fondement féministe de ma thèse. S'ajoutent à celles-ci les intuitions et pratiques exégétiques de plusieurs interprètes féministes ou *queer* du premier Testament dont j'aurai l'occasion d'aborder la pensée plus en profondeur au cours des chapitres qui suivent : Mieke Bal, J. Cheryl Exum, Esther Fuchs, Corinne Lanoir, Irmtraud Fischer, Deryn Guest, Ken Stone, Judith McKinlay, Claudia V. Camp, etc.

Dans cette dernière section portant sur les approches féministes, il me semble pertinent d'aborder le tabou suscité par l'association entre femmes, mal et violence (Card, 2000, p. 509-528).

Regards féministes sur la violence au féminin

S'interroger sur la violence des femmes n'est pas sans difficulté en raison du tabou que représente cette réalité et du malaise féministe qu'elle entraîne. Comme le souligne Bowen : « No consensus among feminist biblical interpreters

is apparent as to how to assess women's use of violence. Should we celebrate them as examples of women's (em)power(ment) or critique them as evidence of the constraints of patriarchy? » (2006, p. 189). Ce malaise se retrouve plus largement dans le mouvement féministe et ses différents courants. Ma réflexion à ce sujet s'inscrit à la suite des brillants écrits des sociologues Coline Cardi et Geneviève Pruvost (2011 ; 2012). Comme elles l'ont souligné, la réalité de la violence féminine est « embarrassante » pour toutes les féministes, qu'elles soient militantes ou universitaires (Cardi & Pruvost, 2011, p. 5), y compris pour les exégètes. Où se positionner entre violence et non-violence ? Alors que certaines analysent cette violence comme une prise de pouvoir de femmes sur leurs vies, voire l'accès à une pleine citoyenneté (Cardi & Pruvost, 2012, p. 52), d'autres soutiennent plutôt que la violence au féminin est une conséquence du patriarcat. Dans cette dernière perspective, les violences et les guerres sont clairement expliquées comme le résultat de la domination masculine. Cette conception s'enracine dans une conviction essentialiste selon laquelle la « nature féminine » est incompatible avec la violence. Dans le prolongement de cette idée, le corps féminin se définirait avant tout par le maternel, le *care* (sollicitude) (cf. Cardi & Pruvost, 2011, p. 2). Comme le soulignent Cardi et Pruvost, le « mythe » de la non-violence des femmes, rend effectivement très difficile toute réflexion approfondie sur la violence féminine, pourtant bien réelle (cf. Cardi & Pruvost, 2011, p. 2, 4 ; 2012, p. 26).

D'un point de vue féministe, il est par ailleurs très difficile de militer en faveur d'une reconnaissance des femmes comme « actrices » et non uniquement victimes de violence. On craint, non sans raison, qu'une telle réflexion soit détournée par les mouvements masculinistes en particulier et anti-féministes en général (cf. Blais et Dupuis-Déri, 2008, p. 13-16) qui en profiteraient pour prétendre à une « égalité-déjà-là », voire à l'existence d'une société matriarcale

dont les « femmes violentes » seraient la preuve. Le sujet de la violence féminine apparaît dès lors dans toute sa complexité. Il demande beaucoup de doigté et de délicatesse. À la suite de Cardi et Pruvost, il m'apparaît néanmoins nécessaire de l'aborder en tant que féministe et en tant qu'exégète afin d'éviter l'appropriation et la manipulation sexiste des données. Cette violence existe et elle est non seulement traversée par les rapports sociaux de sexes, mais aussi par plusieurs autres rapports de pouvoir¹⁰ dont il faut aussi tenir compte. Sa signification n'est pas donnée d'avance. Elle est clairement contextuelle. Il n'est pas possible d'en déterminer d'emblée la portée, positive ou négative, pour les femmes. Dans une entrevue radiophonique avec l'historienne Michelle Perrot, les sociologues Coline Cardi et Geneviève Pruvost précisent qu'elles ne font pas l'apologie de la violence. Elles réclament simplement pour les femmes le droit d'être forte (2012). Elles proposent d'ailleurs une définition de la violence qui permet de déessentialiser la perception sexuée/genrée qu'en ont la majorité : « opérateur de distinction entre des groupes sociaux qui ont le droit légal, le pouvoir matériel et symbolique d'en user et des groupes sociaux qui en sont légalement, matériellement et symboliquement dépourvus » (Cardi & Pruvost, 2011, p. 13). La violence féminine est minoritaire, souvent discrète, mais son existence est indéniable. Comme le résume Handman : « [...] les femmes ne sont pas moins violentes que les hommes ; simplement les causes de leurs violences et les formes qu'elles empruntent sont le plus souvent différentes de celles des hommes et s'inscrivent dans les marges que leur laissent les hommes pour les exercer » (Handman, 2003, p. 73 dans Cardi & Pruvost, 2011, p. 5). La division sexuelle affecte aussi le « travail violent » principalement accompli par les hommes dans les sphères de son usage « légitime » : politique, légale, militaire et pénale. De même, l'anthropologue Paola Tabet a bien noté le contrôle masculin des armes et des outils les plus sophistiqués (Tabet, 1979). Cependant, ces

¹⁰ À ce sujet, cf. bell hooks, 1984, p. 118-119.

observations ne signifient pas pour autant que les femmes sont incapables de violence (a-violentes). Cela signifie plutôt que l'ordre social est bâti sur l'imbrication de différentes forces hégémoniques ayant trait au genre, à la race, à la classe, à l'orientation sexuelle, à l'âge, à la condition physique, etc. Aujourd'hui, ce sont les jeunes hommes blancs hétérosexuels de classe supérieure en bonne santé qui détiennent le monopole de l'accès au pouvoir et le droit de menacer et de terroriser (cf. Cardi & Pruvost, 2012, p. 56-57 ; Halberstam, 2006). La Bible hébraïque constitue elle aussi un espace textuel traversé par le pouvoir et les idéologies. À l'intérieur d'un tel système de domination « biblique », la violence meurtrière d'une Yaël ou d'une Izebel et la menace représentée par la femme folle font figure d'exception. Comme l'ont bien souligné les politologues Laura Sjoberg et Caron Gentry, différentes stratégies sont déployées afin de domestiquer les femmes violentes et de les rendre intelligibles d'un point de vue patriarcal dans la littérature, les arts, le cinéma, etc. Ces « mises en récit » permettent de raconter la violence en déresponsabilisant ses actrices. On entreprend non seulement de nier la capacité d'agir de ces femmes, mais aussi leur féminité (Sjoberg & Gentry, 2007, p. 12). Les trois récits explicatifs principaux sont celui de la maternité – la violence comme prolongement ou échec du souci pour l'autre (enfant, mari et plus généralement la famille) –, de la monstruosité – la violence est définie en termes de pathologie, souvent comme déficience de la féminité –, et finalement le stigmate de la prostituée dans lequel cas la « déviance », notamment définie en termes de lesbianisme, et l'hyperactivité sexuelles expliquent la violence (Sjoberg et Gentry, 2007, p. 27-57 ; 2008, p. 5-23). Cardi & Pruvost proposent à leur tour une série de mises en récits de la violence féminine. Les deux grilles se recoupent en partie, mais je souhaite tout de même mettre en lumière quelques éléments de la seconde qui seront utiles à mon analyse. Il y a d'abord le stéréotype « culturaliste » selon lequel les femmes pauvres et/ou racisées sont

plus promptes à la violence (Cardi & Pruvost, 2011, p. 8 ; 2012, p. 28-30). J'aurai l'occasion de démontrer la pertinence de cette « explication » raciste, classiste et sexiste dans mon interprétation des femmes étrangères de la Bible hébraïque. Une autre explication de la violence féminine emprunte la voie de l'exceptionnalité. Elle est certes héroïque, mais isolée. Elle ne se reproduira plus. C'est une transgression qui confirme en fait la nécessité de rétablir un ordre social dissolu (Cardi & Pruvost, 2011, p. 8-9 ; 2012, p. 37). J'ajouterais, à ces différentes manières de raconter la violence des femmes, une tendance à la mythologisation dans les commentaires en ce qui concerne des femmes bibliques telles que Yaël, Izebel et Judith. J'aurai l'occasion de le montrer dans les chapitres qui suivent, mais je peux déjà signaler que plusieurs exégètes font appel aux récits mythologiques d'Ougarit, en particulier lorsqu'ils mettent en scène la déesse Anat, afin de « normaliser » les personnages féminins qui agissent violemment, de les rendre moins menaçantes. Ces caractéristiques ne leur appartiennent pas en propre.

Ces mises en récit contribuent à essentialiser et à marginaliser les femmes violentes. Leur violence est dépolitisée et elles en sont ainsi réduites au statut de marionnettes de leur genre : leur féminité de mère, de monstre, de dévergondée ou de lesbienne agit pour elle. L'excès ou le manque de féminité gouverne ces femmes (cf. Cardi & Pruvost, 2011, p. 10; Sjoberg & Gentry, 2008, p. 16).

Il s'agit de vérifier si ces intuitions théoriques de Sjoberg et Gentry se trouvent confirmées dans la Bible hébraïque. En effet, je souhaite examiner si des parcelles de telles mises en récit sont à l'œuvre dans les portraits des femmes du corpus à l'étude non seulement dans les textes bibliques eux-mêmes, mais aussi dans la tradition de commentaires qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui. Yaël,

Izebel et la femme folle sont-elles, elles aussi, prisonnières de telles représentations ou idéo-récits ? Quelle part de responsabilité le récit accorde-t-il aux personnages dans leurs agissements ? Quelle est la part d'aliénation dans les gestes posés, les violences reçues ? À qui le narrateur accorde-t-il idéologiquement ses faveurs ? Comment les meurtres et autres violences sont-ils différemment représentés en fonction du genre de leur acteur ou actrice ? À ce sujet, je soutiens l'hypothèse selon laquelle la violence infligée, suggérée ou associée à chacune des femmes à l'étude mène à une forme ou l'autre d'hypersexualisation de leurs représentations, à la surdétermination de la sexualité féminine dans les images que les textes bibliques construisent de Yaël, d'Izebel et de la femme folle. Il me semble par ailleurs que les origines étrangères de ces femmes sont prises à partie dans la représentation de leur genre et de leur sexualité. L'ensemble de ces considérations mènera à examiner, par exemple, si l'assassinat de Sisera peut être compris comme un projet de libération proto-féministe. S'agit-il d'une revanche des dominé.e.s ? En effet, dans un texte paru en 1993 portant sur la violence imaginée, Judith (Jack) Halberstam ouvrait une avenue intéressante. Il proposait que la littérature et le cinéma puissent constituer un « lieu de rage », c'est-à-dire un « espace politique dans les représentations de violences illicites (art, poésie, récits, films populaires) commises par des groupes opprimés contre des mâles blancs détenteurs de pouvoir » (Halberstam, 2006, p. 90). Une violence féminine fictionnelle ou imaginaire pourrait en effet aider des femmes à devenir sujets de leurs propres « fantasmes » (cf. Scott, 2011, p. 45-67). Ainsi, selon Halberstam, les représentations violentes constituent leur propre menace. Le passage à l'acte dans le réel n'est pas nécessaire puisque ce dernier sera d'emblée perturbé par l'imaginaire (Halberstam, 2006, p. 98). Jg 4-5 pourrait-il être l'un des ces « fantasmes féministes » ?

Approches *queer*¹¹

Cette hypothèse me mène à considérer les bénéfices indéniables des approches *queer* afin d'explorer les connotations sexuelles des péripécies à l'étude, en particulier les lieux où pouvoir et plaisir se jouent l'un de l'autre autour des corps (Foucault, 1976, p. 61-62) féminins représentés. Cette dialectique particulière, Foucault en parle en ces termes : « ces appels, ces esquives, ces incitations circulaires ont aménagé autour des sexes et des corps, non pas des frontières à ne pas franchir, mais *les spirales perpétuelles* du pouvoir et du plaisir » (1976, p. 62). La conceptualisation du pouvoir de Foucault constitue l'un des piliers de la théorie *queer* qui est un appel à la subversion des normes sexuelles, culturelles, identitaires, à la résistance face aux catégorisations binaires figées (Bourcier, 2006, p. 146 ; Dorlin, 2008, p. 114). En effet, la théorie *queer* est avant tout une *praxis*, c'est-à-dire un ensemble « [de] pratiques de resignification et de recodification anti-hégémoniques et performatives dont le but est de définir des espaces de résistance aux régimes de la normalité » (Bourcier, 2006, p. 146). Dans le domaine de l'exégèse, il s'agit, dans une perspective *queer*, de mettre en lumière le caractère construit des genres et des sexualités, les lieux de dissonance et de parodie où la machine hétéronormative révèle ses mécanismes à l'œuvre (Butler, 2006, p. 241-242). À la suite de l'exégète *queer* Ken Stone qui propose de penser conjointement sexualité et nourriture dans leurs liens avec le plaisir (2005, p. 1-6), j'entreprends de vérifier si la conjugaison du mourir – de la violence – et du nourrir, et par le fait même du pouvoir et du plaisir de Foucault, ne correspond pas précisément à un espace où la norme hétéropatriarcale biblique se révèle dans sa non-naturalité. Les approches *queer* mènent de plus à réfléchir à la portée politique des représentations de femmes violentes car, comme l'affirme Halberstam, « c'est aussi dans le domaine des fantasmes et des représentations que nous pouvons

¹¹ Cf. Lavoie et Létourneau, 2010.

"énerver" le système, contrôler et utiliser nos illusions. En somme, l'imagination fonctionne – au moins – dans les deux sens » (2006, p. 94).

Approches postcoloniales

Un troisième type d'approches permet de cerner plus particulièrement de quelles manières les rédacteurs des textes bibliques ont construit Yaël, Izebel et la femme folle comme des femmes étrangères : les lectures postcoloniales (cf. Crowell, 2013). Au cœur de ces lectures se trouve un projet de contestation, de déconstruction des savoirs hégémoniques occidentalocentristes afin de rendre le pouvoir aux subalternes, aux minorités (Sugirtharajah, 2001, p. 246-247 ; cf. Kim, 2007, p. 162). Certains enjeux sont particulièrement chers aux approches postcoloniales, notamment l'ethnicité, la migration, le nationalisme, etc. Ces concepts modernes ne peuvent être transposés tels quels pour comprendre les textes bibliques. Cependant, il est possible d'en adapter les définitions pour le monde ancien afin d'éclairer les dynamiques de pouvoir à grande échelle qui traversent et animent les textes de la Bible hébraïque, d'en mesurer les impacts sur les différentes structures narratives et de donner la parole à ce qui est maintenu dans le silence (Sugirtharajah, 2001, p. 251).

Il y a plusieurs façons de concevoir la critique postcoloniale en études bibliques. Crowell identifie trois options et je retiens la dernière dans le cadre de ma thèse : « This is typically understood as a historical-critical enterprise that takes the social and cultural environment of empires seriously, and exposes colonial forces at work within the biblical compositions themselves » (Crowell, 2009, p. 220). Les empires se succèdent en effet dans l'histoire d'Israël et ne sont pas sans laisser des traces dans les récits de Yaël, d'Izebel et de la femme folle. Quelles postures ces femmes occupent-elles dans l'équation coloniale ? En quoi

les meurtres de Sisera, d'Izebel et l'invitation à manger de la femme folle sont-ils des lieux d'expression de conflits politiques et même d'articulations impériales ? Le concept d'hybridité développé par H. Bhabha, l'idée d'une « différence "au sein de", un sujet habitant la frange d'une réalité "entre-deux" » (2007, p. 47) sera d'une grande pertinence pour penser ces femmes, constructions idéologiques de l'Autre auxquelles s'adosse, ou plutôt dans lesquelles prend pied l'identité d'Israël pour mieux s'édifier (McKinlay, 2004, p. 75). En effet, peu importe qui occupe la position de colonisé-e ou de colonisateur-trice, ces deux postures ne peuvent se penser l'une sans l'autre. Elles sont dans un état d'interdépendance mutuelle et sont indissociablement imbriquées l'une dans l'autre.

Ethnicité

L'un des concepts-clés des études postcoloniales dont j'ai fait usage tout au long de ma recherche est celui d'ethnicité. Il faut être extrêmement prudent.e lorsqu'on emploie cette notion en exégèse biblique afin de ne pas projeter sur les textes anciens un concept complètement étranger à leur réalité socio-historique. Afin d'adapter le concept aux textes bibliques, j'ai choisi d'adopter une définition à la fois simple et flexible qui permettra d'éclairer les personnages féminins à l'étude. À la suite de Sparks et Miller, je fais le choix suivant : « a more specific understanding of ethnicity, involving perceived shared ancestry », plutôt qu'une idée plus générale d'identité de groupe (Miller, 2008, p. 203 ; Sparks, 1998, p. 1-3 ; cf. aussi Scham, 2002, p. 39ss).

À la suite de Sparks, je suis d'avis que l'ethnicité concerne avant tout la gestion de l'altérité par un groupe (1998, p. 5). Yaël, Izebel et la femme folle constituent trois exemples particuliers d'une telle gestion de l'étrange(té), ce dont

témoignent leurs représentations. En plus de la perception d'ancêtres communs, j'ajouterais quelques autres éléments à ma définition de l'ethnicité. Pour ce faire, j'emprunte à deux sociologues : Danielle Juteau (1999) et Albert Bastenier (2004). Selon Juteau, l'ethnicité comporte à la fois une face interne, i.e. une histoire, une culture en commun – entre autres la conscience d'ancêtres communs –, différents éléments qu'un groupe ethnique (minoritaire) convoquera dans un désir d'accomplissement social (Bastenier, 2004, p. 131), et une face externe, i.e. les rapports de force qui s'articulent entre majoritaires et minoritaires (Juteau, 1999, p. 186-188). On rejoint ici l'idée de relation à l'altérité déjà mentionnée, une relation articulée à travers les représentations des femmes faisant partie des quatre péripécies à l'étude. Une telle conceptualisation de l'ethnicité me paraît assez souple pour s'appliquer aussi aux peuples anciens.

Ethnicités fictionnelles

L'analyse des ethnicités « bibliques » suppose par ailleurs de garder en tête, si l'on adopte la position de l'historien minimaliste Niels Peter Lemche, que le conflit entre Israélites et Cananéens en Juges 4-5 peut très bien être un construit littéraire. La tension entre ces groupes se révèle en fait plus importante que la certitude en ce qui a trait à l'identité historique de ceux-ci. L'ethnicité participe alors à la mise en scène littéraire d'une adaptation (relecture et réécriture) de l'« histoire ». Il n'est pas impossible que l'ensemble des ethnicités représentées dans les textes à l'étude soient fictionnelles. Peu importe, puisque mon intérêt porte avant tout sur la tension ou le contraste entre les appartenances et les affiliations, que celles-ci soient tribales, ethniques ou géographiques. Je me concentre donc sur la face externe de l'ethnicité. Dans le cadre de cette thèse, j'analyse comment les auteurs ou les éditeurs bibliques représentent les étrangères, ces femmes bibliques qui existent dans les zones de contact (Kwok,

2005, p. 82), et comment ils emploient ces portraits de manière stratégique dans une visée idéologique. J'explore donc les récits de Yaël, d'Izebel et de la femme folle afin d'examiner les articulations entre genre, sexualité et ethnicité dans leurs représentations. À la suite des nombreuses critiques adressées au concept d'intersectionnalité (cf. Kergoat, 2009, p. 117), je lui ai préféré les notions de consubstantialité et de coextensivité des rapports sociaux telles que définies par la sociologue française Danièle Kergoat (2009). La consubstantialité permet de comprendre les rapports sociaux à partir de leur contingence historique et d'en reconnaître le caractère changeant. De tels rapports sont toujours situés temporellement et spatialement. Selon Kergoat, « *selon telle configuration ici et maintenant des rapports sociaux, le genre (ou la classe, la race) sera – ou ne sera pas – unificateur. Mais il n'est pas en soi source d'antagonisme ou source de solidarité. Aucun rapport social n'est premier* » (Kergoat, 2009, p. 118). Bref, les rapports sociaux forment des nœuds. Les pratiques sociales qui les constituent ne peuvent être séparées les unes des autres. Ils sont par ailleurs coextensifs puisqu'ils « se reproduisent et se co-produisent mutuellement » (Kergoat, 2009, p. 112).

Imbrications entre ethnicité, genre, sexualité et classe

J'applique ces concepts issus de la sociologie dans ma recherche en exégèse. Il n'est pas toujours facile d'examiner la littérature biblique à l'aide de notions issues d'un autre champ disciplinaire. Néanmoins, tout au long de mon analyse, j'insiste sur l'articulation entre le genre, la sexualité, l'ethnicité et la classe et le fait qu'il est impossible de dissocier ces appartenances les unes des autres. Dans le cadre de cette thèse, je m'intéresse d'ailleurs plus particulièrement à un phénomène déjà souligné par quelques exégètes et plus récemment par Bradley L. Crowell (2013) : la sexualisation fréquente des femmes étrangères dans les textes bibliques. Leur association avec le meurtre ou la mort teinte aussi leur

portrait de manière tout aussi négative. Les trois femmes étrangères à l'étude sont ridiculisées et discréditées par l'entremise d'un double stigmat : une sexualisation excessive et des comportements violents ou mortifères. Comme Butler le souligne avec justesse : « ce qui est reconnu comme de l'"ethnicité" structure et érotise la sexualité, ou peut soi-même être un marquage sexuel » (Butler, 2009, p. 125). Je dirais même que les femmes bibliques à l'étude sont appelées à performer une frontière « ethno-sexuelle » entre les groupes (cf. Fassin, 2009), et ce, souvent de manière violente. Cette limite, les personnages et le lectorat doivent s'en tenir à distance. Ainsi, il n'est pas possible d'isoler les appartenances – ou les oppressions – les unes des autres. Toutes ces dimensions doivent être considérées dans leur imbrication. Aucune partie du genre ne peut être « désethnicisée » ou examinée en dehors du système classiste et hétéronormatif.

Les approches féministes, *queer* et postcoloniales gagnent d'ailleurs à être articulées conjointement afin de démontrer comment le caractère coextensif du genre, de la sexualité, de la classe et de l'ethnicité, dans le cas de chaque personnage, engendre des représentations de femmes déviantes.

Approche intertextuelle

Finalement, je fais aussi appel à l'approche intertextuelle (Miller, 2011). Dans le domaine des études bibliques, le terme « intertextualité » est encore aujourd'hui au cœur de nombreux débats. Les exégètes ne s'entendent pas sur ce qu'il recouvre et suppose (cf. Yoon, 2013). Dans le cadre de cette thèse, je souhaite me pencher sur les liens qu'il est possible d'établir entre les quatre péripécies à l'étude et d'autres textes bibliques, surtout en ce qui concerne le partage d'un même vocabulaire. Je m'intéresse à la diversité des représentations de femmes

étrangères qui s'offrent à la lecture. Centrée sur ma posture de lectrice, mon approche intertextuelle, avant tout synchronique, ne vise pas à cerner, dans une optique plus diachronique, les influences et les allusions qui circulent d'un texte à l'autre, commandant la datation et donc des liens chronologiques entre ces textes. Bien que cette compréhension « diachronique » de l'intertextualité soit loin des écrits « fondateurs » de Kristeva (1966), Barthes (1973) et Genette (1982), je la mentionne car elle est extrêmement courante en études bibliques (cf. Yoon, 2013) et je souhaite m'en distancier en partie. Ce ne sont pas l'auteur et ses « intentions » qui m'intéressent, mais plutôt ce que la mise en présence de plusieurs textes, et donc leur dialogue, produit. Je pense l'intertextualité à partir d'une posture herméneutique proche de Ricoeur (1986). La pratique intertextuelle est en fait le moment de la rencontre entre le monde du texte et mon monde de lectrice (cf. Lavoie, 1994, p. 84). De plus, sans me réclamer entièrement de l'élaboration première (et postmoderne) du terme « intertextualité », la dimension militante à l'origine de ce concept, tel que soulignée par Yoon (2013, p. 65-67), me paraît particulièrement inspirante d'un point de vue féministe. En effet, dans le cadre de cette thèse, tout en m'opposant aux idéologies dominantes à l'œuvre dans le texte, je cherche à mettre en lumière les liens sémantiques des trois personnages à l'étude avec d'autres femmes bibliques, leurs gestes et leurs représentations, en insistant notamment sur les connexions possibles entre Yaël, Izebel et la femme folle. La lecture des quatre textes explorés – Jg 4,17-22 ; Jg 5,24-30 ; 2 R 9,30-37 ; Pr 9,13-18 – s'enrichit effectivement au contact de ces autres récits au cœur desquels d'autres femmes bibliques sont les actrices. Comme l'a bien dit Lavoie, « tout texte biblique se laisse lire dans la mesure où il nous convoque à d'autres textes bibliques » (1994, p. 91).

Par ailleurs, il n'est pas impossible que l'approche intertextuelle mène à certaines hypothèses d'exégèse intra-biblique en ce qui a trait aux contextes socio-historiques dans lesquels les trois figures à l'étude auraient pu voir le jour. Mon étude permettra peut-être en effet de vérifier l'idée avancée par Tan selon laquelle le motif de la femme étrangère a circulé à travers les époques et a connu différentes significations (2008, p. 103-105 ; 165-181). Au contraire de Yoon, je suis d'avis que méthodes historiques et approche intertextuelle des textes bibliques ne sont pas incompatibles (Yoon, 2013, p. 69). Certes, cela mène à s'éloigner des préoccupations premières des théoricien.ne.s de l'intertextualité, mais la théorie elle-même n'est-elle pas appelée à être resignifiée, y compris dans le cadre de l'exégèse biblique ? Je soutiens que des considérations intertextuelles peuvent même permettre de dégager certaines dynamiques idéologiques à l'œuvre dans les textes.

État de la question : les péricopes à l'étude à partir des méthodes historico-critiques

Bien que les questions de datation ne soient pas centrales dans le cadre de cette recherche doctorale, un bref survol pour chacun des textes à l'étude s'impose. J'ai choisi de présenter ce survol en introduction puisqu'il n'en sera pas nécessairement question de manière systématique dans les quatre chapitres qui suivent, au contraire des autres points essentiels de la revue de la littérature.

Regard sur Jg 4-5 à partir des méthodes historico-critiques

Du point de vue de la diachronie, les méthodes historico-critiques peuvent en effet fournir un éclairage en ce qui concerne certains éléments de la condition féminine générale en Israël ancien et des femmes étrangères en particulier. Il ne s'agit pas d'en arriver à une datation claire et arrêtée sur le sujet – rappelons les

mots de Lanoir selon lesquels le livre des Juges est un espace « en débat » (2005, p. 63) – mais plutôt de cerner quelques possibilités de ce point de vue. La plupart des commentateurs et commentatrices du livre des Juges, malgré la remise en question de plusieurs fondements anciens de la recherche historique sur ce livre biblique – en particulier la thèse de l'« amphictyonie » (Fischer, 2009, p. 150) –, continuent d'affirmer la présence d'un noyau dur de sources/matériaux fort anciens, associés à une période des juges « historique », située entre le 10^e et le 8^e s ANE (Lanoir, 2005, p. 23, 29-30). Le cantique de Débora en Jg 5 correspondrait à l'un de ces matériaux. On note, encore aujourd'hui, une tendance très forte à le situer dans une période de l'Antiquité encore plus lointaine, soit aux 12^e ou 11^e siècles ANE, et à en faire l'un des textes les plus anciens de la Bible hébraïque (Ackerman, 1998, p. 57 ; cf. aussi Echols, 2008, p. 51).

Par ailleurs, ces anciens matériaux, dont Jg 5¹² ferait partie, auraient été retravaillés par l'historiographie deutéronomiste (HD) (Lanoir, 2005, p. 16 ; Castelbajac¹³, 2004, p. 91 ; cf. aussi Webb, 2012, p. 20-32) à laquelle la majorité des commentateurs et commentatrices du 20^e siècle ont reconnu l'appartenance du livre des Juges, tout comme Josué, 1-2 Samuel et 1-2 Rois. L'ensemble de ces ouvrages partageraient le style et les thèmes présents dans le livre du

¹² Sans en dater la rédaction, Liverani affirme à propos de la bataille relatée dans le cantique de Débora : « l'affrontement, que l'on peut situer vers la fin du IX^e siècle, eut certainement un effet décisif sur l'effondrement du système des cités-États cananéennes du Nord. Par la suite, en effet, on trouve dans la région une situation changée : d'un côté, des incursions de chameliers nomades, de l'autre, la consolidation de la domination philistine » (2008, p. 130-131). Au contraire, Echols est d'avis que le chant fut composé peu de temps après la bataille. Il propose un *terminus a quo circa* 1150 (Echols, 2008, p. 62). De Hoop situe lui aussi le chant « originel » au onzième ou dixième siècle avant notre ère. Il en profite pour évacuer Débora de la tradition ancienne. Il s'agirait d'une création ultérieure (2009, p. 157, 166).

¹³ L'auteur ne reconnaît pas, cependant, l'existence historique d'un cycle des juges. Le Deutéronomiste aurait inventé un tel cycle afin de condamner le royaume du Nord (Israël) (2004, p. 83-97).

Deutéronome (Lanoir, 2005, p. 17). Le livre des Juges, à la différence de 1-2 Rois, aurait pour fondement un ensemble de traditions (gestes héroïques), soit un *Livre des Sauveurs* datant du début du 8^es ANE (Guillaume, 2004, p. 39). À partir de ces « sources », les rédacteurs deutéronomistes auraient eu pour objectif d'éclairer théologiquement les événements de la destruction du royaume de Juda et de l'exil à Babylone en reconstruisant leur passé (Lanoir, 2005, p. 18-19). Selon Ackerman, la prose de Jg 4 participerait de cette rédaction deutéronomiste qui daterait plutôt du 7^e s ANE (1998, p. 30-31).

L'existence de telles traditions anciennes tout comme celle de l'hypothèse deutéronomiste sont pourtant remises en question aujourd'hui par ceux et celles que Scham nomme les historien·ne·s « révisionnistes » (2002, p. 38). Guest, entre autres, s'oppose à l'attitude persistante qui discerne une « strate de tradition ancienne » dans le livre des Juges. Contre plusieurs auteur.e.s (Ahlström, 1993 ; Boling, 1975 ; Bright, 1981 ; Soggin, 1993), elle affirme : « The narratives have their *Sitz in Leben* in the hand of a creative writer who authored a deliberately contrived literary work, intentionally designed to fill a « gap » period between the conquest of the land and the onset of the monarchy¹⁴ (1998, p. 59-60) ». Dans une perspective anthropo-archéologique, Scham se distance des historien·ne·s traditionalistes comme des révisionnistes. L'exploration du symbolisme de quelques-uns des textes du livre des Juges – dont les chapitres 4 et 5 –, un symbolisme mis en relation avec la culture matérielle à laquelle l'archéologie nous donne accès, la mène à considérer les valeurs et le rapport à la nature qui s'y déploient (2002, p. 44). Elle refuse donc le décrochage complet des textes des Juges face à l'histoire ancienne que certain·e·s proposent.

¹⁴ C'est aussi l'avis partagé par J. Van Seters rapporté par Lanoir : « [...] il est impossible de distinguer le matériel traditionnel pré-deutéronomiste de l'œuvre de rédaction Dtr et d'identifier un état intermédiaire, un « livre des sauveurs » ou un collection [...] qui aurait existé avant l'insertion dans HD » (2005, p. 26).

Cependant, elle n'y reconnaît pas davantage le reflet d'événements historiques, mais plutôt le déploiement d'un symbolisme traduisant les conflits et les relations anciennes entre nature (agriculture) et culture (urbanisation).

De même, l'hypothèse de l'historiographie deutéronomiste ne fait plus l'unanimité et mène plusieurs auteur·e·s à des postures radicalement différentes. En effet, de l'avis de Knauf, l'idée même de parler d'« historiographie deutéronomiste » avec des « auteurs » ou des « rédacteurs » est problématique puisque la notion d'auteur n'existe pas à cette époque ni celle d'histoire, au sens moderne (critique) du terme. L'objet analysé est avant tout constitué de récits et de légendes (Lanoir, 2005, p. 28). Guillaume réfute lui aussi l'idée d'une historiographie deutéronomiste pour lui préférer l'élaboration continue, à partir de la domination assyrienne, du livre des Juges. Son intégration au corpus formé, par ailleurs, des livres de Josué, 1-2 Samuel et 1-2 Rois, s'effectue beaucoup plus tardivement, à l'époque hellénistique (Schmid, 1999, rapporté par Lanoir, 2005, p. 30-31).

Face à une telle situation, l'abandon de l'hypothèse HD n'est pourtant pas l'option retenue par Lanoir. À son avis, il est possible de soutenir l'existence de plusieurs collections de textes après l'exil ou d'une rédaction deutéronomiste graduelle, par étapes avant et après l'exil (2005, p. 31 ; cf. aussi Abadie, 2011, p. 13-16). Au tout début de son deuxième chapitre, elle affirme de nouveau son soutien à l'hypothèse de l'historiographie deutéronomiste, mais ce, dans une perspective toute particulière : il s'agit d'« une composition littéraire qui ne reflète pas la réalité d'un Israël prémonarchique mais une réalité beaucoup plus tardive, exilique et postexilique au sein de laquelle un ou des groupes opèrent, probablement en différentes étapes, une ou plusieurs relectures de l'histoire »

(2005, p. 60 ; cf. Smith, 2009, p. 57). Réfutant les datations pré-exiliques proposées par certain·e·s, elle soutient que ce n'est pas de la période d'installation dans le pays dont il est question dans le livre des Juges, mais plutôt de la période de « réinstallation », de retour de l'exil, à la période perse (Lanoir, 2005, p. 305). Liverani abonde dans le même sens : « il existe donc une "période des Juges" en une époque pleinement historique, c'est-à-dire historiquement documentée, et elle se situe au VI^e siècle » (2008, p. 402 ; contre Webb, 2012, p. 10-12). Abadie est du même avis, bien qu'il propose une datation plus ancienne, probablement à l'époque exilique¹⁵ (2011, p. 18-19).

Guest invite elle aussi à considérer une datation plus tardive que celle proposée par la perspective historiciste fort répandue sur Juges selon laquelle, par exemple, les chapitres 4 et 5 du livre des Juges témoignent d'une bataille de l'époque prémonarchique ayant bel et bien eu lieu. Elle rappelle que les traditions écrites sont peu répandues avant le 8^e siècle ANE, ce qui rendrait particulièrement inusité l'apparition de textes du niveau d'élaboration du livre des Juges avant cette période. Lanoir et Guest s'entendent sur la question d'une datation plus tardive, mais s'opposent en ce qui a trait à l'hypothèse de l'« historiographie » deutéronomiste. Si l'absence de contenu ancien congédie cette hypothèse selon Guest, ce n'est pas l'avis de Lanoir qui entreprend néanmoins de montrer la diversité des points de vue au sein du livre des Juges alors que l'idéologie deutéronomiste est tournée en dérision, qu'une distance ironique s'établit à partir de fragments textuels qu'elle identifie comme non-deutéronomistes (2005, p. 63, 240, 308). En posant le livre de Ruth comme l'enchaînement faisant suite au livre des Juges, Lanoir pose les deux livres dans le même horizon et permet à la question de la place réservée aux femmes

¹⁵ Tollington considère une datation exilique « as the earliest possibility » (1998, p. 191), mais à son avis, le livre des Juges est le résultat d'une exégèse post-exilique (1998, p. 196).

étrangères dans la société israélite d'émerger. Si l'historiographie deutéronomiste réinterprète les lois du Dt à propos des mariages exogamiques en termes de danger d'apostasie (Tan, 2008, p. 58), il existe néanmoins, toujours selon Lanoir, une troisième couche rédactionnelle, celle-là non-deutéronomiste, avec « [...] des récits qui mettent en valeur l'importance des femmes "étrangères" qui viennent se mêler aux tribus dans le cadre d'un débat contre des réflexes identitaires intégristes » (2005, p. 309).

Sans trancher une fois pour toute la question de la datation et celle de l'acceptation ou non d'une rédaction deutéronomiste (en une ou plusieurs vagues), l'hypothèse de l'époque perse¹⁶ paraît intéressante et offre un cadre de réflexion pertinent pour étudier le motif des « femmes étrangères » dont Yaël fait partie¹⁷. Je retiens, pour le moment, cette hypothèse, à la suite de Lanoir, sans pour autant exclure l'emploi de motifs ou de fragments textuels plus anciens par les rédacteurs post-exiliques (cf. Abadie, 2011, p. 57-74 ; Liverani, 2008, p. 406ss).

La mort d'Izebel dans la mire des méthodes historico-critiques

Il paraît peu prudent, comme certain.e.s commentateurs, commentatrices et archéologues le soutiennent encore, de situer le récit d'Izebel au 9^e siècle ANE en ne remettant aucunement en cause le caractère historique des livres des Rois (Hazleton, 2007, p. 15 ; Korpel, 2008 ; Schulte, 1994, p. 133 ss, entre autres 136 ; Ussishkin, 2010). Cette datation fut pourtant retenue pendant des dizaines

¹⁶ Cf. Spronk qui milite plutôt pour le début de l'époque hellénistique, une datation qui me semble trop tardive (2009, p. 149). Cf. aussi Spronk, 2010.

¹⁷ Guest soutient une opinion semblable lorsqu'elle affirme « Judges might be best understood as directed toward a post-exilic audience by an author concerned to reinforce a community identity and intensify the boundaries between the group he presents as "Israel" and all other ethnic groups » (2006, p. 168).

d'années, sur la base de découvertes archéologiques : par exemple, un sceau ancien comportant les lettres YZBL ainsi que des inscriptions assyriennes avec les noms des rois Ahab et Yehou (Appler, 2004, p. 27-31 ; Korpel, 2008). Tout récemment, Tan considérait plusieurs éléments du récit biblique comme étant plausibles : le temple de Baal à Samarie, la présence de 450 prophètes de Baal lors d'un banquet, etc. (1 R 18,19) (2008, p. 67). Peut-on pourtant déduire l'existence historique d'une princesse phénicienne à partir de ces différentes considérations ? Nous demeurons dans la spéculation et les fondements de telles affirmations restent des plus fragiles. Bien qu'il ne soit pas possible de déterminer avec certitude la datation des deux livres des Rois, on retient, plus souvent qu'autrement, un contexte de rédaction exilique ou postexilique, entre autres en raison du traitement des femmes étrangères dans ces livres (Brueggemann, 2000 ; Camp, 1992, p. 96 ; Lanoir, 2005, p. 60ss ; Stone, 2006, p. 238 ; Walsh, 2013, p. 311-312). On s'entend généralement pour dire que la rédaction de l'ouvrage ne peut avoir été terminée avant le début du 6^e s ANE, puisque en 2 R 25, 27-30, il y a indication d'une date, soit 562 ANE (la trente-septième année de la déportation). La date de 539 ANE est retenue pour la mise en forme de la compilation de 1-2 R (Avioz, 2005, p. 20). Par ailleurs, il est possible que cette compilation se soit étendue sur près de deux cents ans entre le 8^e et le 6^e siècles ANE, de la période pré-exilique du premier Temple à l'exil à Babylone (Avioz, 2005, p. 21). D'autres soumettent plutôt la proposition d'un contexte de rédaction post-exilique, soit l'époque perse, pour 1-2 R (Linville, 1998 et Person, 2002 *in* Avioz, 2005, p. 21 ; Rofé, 1988 *in* Ignatius, 2010, p. 125 ; McKinlay, 2004, p. 71ss ; Römer, 2007 dans Crowell, 2013, p. 13 ; Walsh, 2013, p. 311-312ss).

La discussion autour de l'époque de rédaction de 1-2 Rois mène aussi à s'interroger sur la place du livre dans le cadre de l'historiographie

deutéronomiste (HD). Plusieurs auteur·e·s soutiennent que cette théorie proposée par Martin Noth au milieu du 20^e siècle, malgré ses nombreuses remises en question, ne saurait simplement être écartée (Knoppers, 2000 ; 2010). Dans son article intitulé « Theories of the Redaction(s) of Kings », Knoppers fournit d'ailleurs un survol des modèles de composition littéraire proposés par une panoplie d'auteur·e·s remaniant la thèse de Noth : le modèle de la rédaction double ou triple (Dtr¹, Dtr², DtrN), le modèle en strates ou en couches successives (DtrH, DtrN, DtrP), le modèle compositionnel, les modèles mixtes utilisant des éléments de l'un et l'autre modèles (2010, p. 77-82). De son côté, Lemaire propose le modèle « corpus roulant », soit non pas un ensemble de rédactions subséquentes importantes qui s'ajoutent les unes aux autres, mais plutôt « [...] a basic work being constantly updated and expanded over the course of a few hundred years » (Knoppers, 2010, p. 84). Par ailleurs, l'hypothèse HD n'est pas seulement modifiée par un grand nombre d'auteur·e·s, elle est aussi écartée par plusieurs. Certain·e·s adoptent plutôt un modèle centré sur chacun des livres bibliques (Westermann, McConville, Knauf *in* Knoppers, 2010, p. 84-85) alors que d'autres, sans délaisser complètement HD, s'adonnent à un métissage de ce modèle avec les rédactions double ou triple (Knoppers, 2010, p. 84-87 ; cf. Avioz, 2005, p. 15).

HD et le meurtre d'Izebel

Dans le cas particulier du meurtre d'Izebel en 2 R 9 par le nouveau souverain Yéhou, des auteurs tels que Moore et Appler inscrivent le récit dans le cadre de l'historiographie deutéronomiste¹⁸ et choisissent de le comprendre à la lumière du mythe d'Anat. En effet, il s'agirait d'une parodie de la religion cananéenne, d'une satire permettant de s'en prendre au culte de Baal ou à la déesse Anat¹⁹ à

¹⁸ À ce sujet, cf. Lamb, 2007, p. 8.

¹⁹ À propos des parallèles établis entre la déesse Anat et Izebel, cf. Ackroyd, 1983 et Beach, 1992.

travers la reine étrangère qu'est Izebel (Appler, 2004, p. 152ss ; Moore, 2003, p. 100). Garcia-Treto, tout en soutenant lui aussi l'hypothèse HD, propose plutôt de comprendre 2 R 9-10 à partir du concept de « carnavalesque » de Bakhtine. En fin de parcours, l'auteur suggère une possible date exilique pour la péripécie étudiée et se questionne de la manière suivante : « Does Dtr, or better, Dtr², offer in the narrative of 2 Kings 9 and 10 a critique of the Northern monarchy alone, or rather of *all* monarchy, of the Northern cult or of *all* religious establishments ? » (Garcia-Treto, 1990, p. 61²⁰). Gohdes-Luhman retient elle aussi l'hypothèse de l'historiographie deutéronomiste dans la diversité de ses strates josianique, exilique et post-exilique, etc. (2004, p. 107-122 ; cf. aussi Greig-Berens, 2011, p. 25-26) et procède à un découpage très minutieux des versets de 2 R 9-10 entre ces différentes couches et certaines sources pré-deutéronomistes. À son avis, il y a coïncidence entre le déploiement narratif des événements, en particulier la focalisation des personnages, et la délimitation des sources (Gohdes-Luhman, 2004, p. 242). Robker identifie quatre couches rédactionnelles pour 2 R 9-10 : le récit originel de Yéhou, les matériaux judéens, la rédaction deutéronomiste (notamment 2 R 9,36²¹) et les gloses (Robker, 2012, p. 57-58). De l'avis de Robker, ces deux chapitres proposent un portrait élogieux de Yéhou²² et il en déduit une datation pré-exilique, probablement lors du règne de Jéroboam II (2012, p. 63-65, 68-69 ; cf. Nocquet, 2004, p. 262ss, 271). Pruiin est aussi d'avis que le noyau le plus ancien du récit est le coup d'État de Yéhou, incluant 2 R 9,30-35. Elle propose d'ailleurs la datation « classique » du 9^e siècle ANE (Pruin, 2007, p. 211 ; cf. aussi Nocquet, 2004, p. 271ss ; White, 1994, p. 76).

²⁰ Zlotnick (2001) soutient elle aussi que HD s'en prend à la monarchie à travers le personnage d'Izebel.

²¹ Nocquet est du même avis (2004, p. 261, 266).

²² Cf. la thèse de Nocquet sur l'œuvre de propagande pro-Yéhou : le « livret noir de Baal » (2004, p. 263). C'est cette source qui aurait été retravaillée dans une perspective deutéronomiste (2004, p. 264ss). À la suite de Beal, je suis pourtant convaincue que Yéhou est aussi critiqué en 2 R 9-10 (2007, p. 73-75). Cf *infra*.

L'histoire de la rédaction des textes portant sur la dynastie des Omrides se serait poursuivie jusqu'au 4^e siècle ANE (Pruin, 2007, p. 211).

Appler adopte cette même hypothèse de l'historiographie deutéronomiste. À son avis, c'est l'historien deutéronomiste qui est responsable des nombreux liens établis entre rapports de sexe et nourriture dans le récit de la mise à mort d'Izebel (2004, p. 145). Elle affirme en effet : « [...] the Deuteronomist historian holds all the historical and literary ingredients together through the language of food » (Appler, 2004, p. 49). Dans une analyse d'influence girardienne, elle s'intéresse au rôle de ces différents éléments dans la construction deutéronomiste de la reine étrangère comme d'un bouc émissaire responsable de toutes les déviances idolâtres en Israël (Appler, 2004, p. 25 et 57). À la suite d'autres auteur·e·s, Appler souligne à quel point les peuples étrangers sont honnis par HD, en particulier les femmes (2004, p. 54ss ; cf. aussi Nocquet, 2004, p. 265).

Dans son étude sur Pr 1-9, Tan s'intéresse, pour sa part au déploiement de ce motif particulier de la « femme étrangère », entre autres dans le livre du Deutéronome et dans l'historiographie deutéronomiste – dont elle adopte l'hypothèse. À propos des deux livres des Rois, elle constate la chose suivante : l'association aux épouses et aux mères étrangères de ces livres, en particulier Izebel et les épouses des rois de Judah (Tan, 2008, p. 72ss), mène systématiquement les souverains, d'une manière ou d'une autre, à l'apostasie et à l'exil (Tan, 2008, p. 65-66, 103-104). Selon Tan, le motif de la « femme étrangère » ne proviendrait donc pas de la période post-exilique²³ et ne devrait

²³ Pruin n'est pourtant pas de cet avis. Elle soutient à propos d'Izebel : « the foreign descent of Jezebel is made explicit only in the post-exilic times. Only now the king's daughter and queen Jezebel is transformed to a foreign woman who poses a threat to Yahwistic religion » (2007, p. 227).

donc pas être compris dans sa seule association avec l'interdit des mariages exogamiques des livres d'Esdras et de Néhémie (contre Pruin, 2007). Ce même motif, pourvu de significations différentes, existerait déjà dans le Deutéronome et dans l'historiographie deutéronomiste (Tan, 2008, p. 79). Cette proposition de Tan me semble fort intéressante et le chapitre 3 sera l'occasion d'en explorer la portée, non sans exclure pour autant la possible influence d'une relecture/réécriture ultérieure, à l'époque perse, de la mise à mort d'Izebel comme d'une « performative avenue for the present community [judéenne] to reject her practice of religious syncretism and (re) commit to Yahwism » (Walsh, 2013, p. 330). Il me semble donc nécessaire de laisser la question de la datation de 2 R 9 ouverte.

Méthodes historico-critiques et figure de la femme folle (Pr 9,13-18)

L'hypothèse adoptée pour saisir l'identité de la femme folle et de ses comparses, les femmes étranges, dépend en partie du contexte socio-historique auquel on associe la rédaction du livre des Proverbes et constitue à son tour une véritable clé d'interprétation de l'unité textuelle de Pr 1-9. La majorité des commentateurs et commentatrices de ce livre sapientiel s'entendent sur la période post-exilique, soit l'époque perse ou le début de la période hellénistique comme contexte de rédaction de Pr 1-9, soit la section la plus récente du livre (Camp, 1997, p. 88-90, 94 ; Clifford, 1999, p. 6 ; Fox, 2000, p. 6 ; Lavoie, 2012 ; Maier, 1995, p. 100 ; Murphy, 1998 ; Tan, 2008, p. 82 ; Washington, 1995, p. 159 et 171ss ; Yee, 1995, p. 129 ; Yoder, 2001, p. 73ss ; cf. *infra*). Plusieurs ont d'ailleurs proposé une lecture de Pr 1-9 avec l'interdit des mariages mixtes/exogamiques vers 450 ANE comme arrière-plan/sous-texte, un enjeu dont les livres d'Esdras et de Néhémie

rendent compte²⁴. C'est entre autres l'hypothèse retenue par Tan (2008, p. 81ss) et Lavoie (2012) s'opposant entre autres à Fox (2000) qui refuse catégoriquement une telle idée, soutenant plutôt que les « mauvaises » femmes de Pr 1-9 sont des femmes adultères. Selon Tan, les rédacteurs de ces chapitres du livre des Proverbes récupèrent en fait le motif de la « femme étrangère » déjà employé pour signifier l'apostasie et la corruption dans la littérature de l'historiographie deutéronomiste, un motif d'ailleurs aussi présent dans la littérature sacerdotale, et le précisent pour polémiquer, comme dans le cas d'Esdras et de Néhémie, contre les mariages avec des femmes des « peuples de la terre » (Tan, 2008, p. 103-104). À la haine ancienne contre les femmes étrangères s'ajoutent de nouvelles préoccupations identitaires alors qu'une élite, la « semence sacrée », est de retour d'exil et refuse de se mêler aux « Juifs » restés sur place, sinon de manière « temporaire », pour récupérer les terres (Yee, 2003, p. 145ss). Toujours selon cette auteure, l'adultère suggéré dans les textes de Pr 1-9 ne doit pas être compris de manière littérale, mais plutôt en termes « poétiques » (2008, p. 105). C'est l'appartenance au véritable Israël qui est en jeu et non la fidélité conjugale. Comme elle le résume fort bien dans sa conclusion, les rédacteurs de Pr 1-9 ont puisé à même diverses représentations de femmes étrangères issues des littératures deutéronomiste et prophétique, dans leur association avec l'apostasie, en plus de s'inspirer d'un contexte commun à Esdras et Néhémie, celui de la polémique à propos des mariages exogamiques (Tan 2008, p. 166-167 ; Maier, 1998, p. 93-95). Bref, plusieurs significations, anciennes et actuelles, sont activées à travers la « création poétique » de la femme étrangère en Pr 1-9 (2008, p. 166). Par ailleurs, comme le démontre Tan dans son ouvrage, les significations des femmes étrangères

²⁴ C'est l'hypothèse retenue par Tan (2008), mais aussi Camp (1996), Marbury (2008, p. 168, 172-173) et Washington (1995, p. 160). Camp et Washington soutiennent néanmoins que l'expression אִשָּׁה זָרָה regroupe plusieurs significations différentes.

dans la littérature juive subséquente ont eu tendance à se sexualiser davantage, au détriment de la dimension d'étrange(re)té, et ce, assez rapidement (2008, p. 168-169). Pour cette raison, elle propose le début de la période perse comme date de rédaction de Pr 1-9.

Cette exégète n'est d'ailleurs pas la seule à retenir à la fois une datation postexilique et l'hypothèse de l'interdit des mariages exogamiques²⁵ comme clé de lecture des chapitres 1 à 9 du livre des Proverbes. Plusieurs auteur.e.s proposent une lecture socio-économique de Pr 1-9 favorisant une mise en lumière des tensions entre la communauté des rapatriés, de retour de Babylone et les « peuples de la terre », restés à Jérusalem lors de l'exil (cf. Washington, 1995 ; Yee, 2003 ; Yoder, 2001 ; 2009). Le chapitre quatre sera l'occasion d'aborder cette question plus en profondeur, je ne m'y attarderai donc pas davantage ici.

Izebel, la femme folle et Yaël sont trois femmes qui nourrissent – au propre comme au figuré – et qui expédient ou sont expédiées au She'ôl. À travers elles, leurs corps, leurs postures, leurs gestes, leurs paroles, se croisent donc à la fois violence et sollicitude nourricière. Ces deux dimensions contribuent à construire, d'une part, la féminité de chacune d'elle de manière particulière et, d'autre part, le statut d'étrangère qui incombe à chaque femme. Dans le cadre de cette thèse, je soutiens que cette superposition des deux dimensions mortifère et nourricière inscrites dans les quatre péricopes à l'étude – dont deux portent sur Yaël, l'une sur Izebel et l'autre sur la femme folle – mènent à une forme d'érotisation des représentations féminines. En effet, je suis d'avis que la dissonance engendrée par la rencontre, d'un côté, de la dimension nourricière

²⁵ Newsom considère aussi l'hypothèse des mariages exogamiques, brièvement, dans le cas de Pr 5, 9-11 (1999, p. 94).

habituellement associée au stéréotype féminin maternel, et, de l'autre, de la violence guerrière et du pouvoir royal traditionnellement attribués au monde des hommes, mène à une sexualisation de Yaël, d'Izebel et de la femme folle et donc à une reconfiguration particulière de leur féminité et de leur ethnicité. Je m'inscris ainsi à la suite de Butler qui affirme que « c'est la déstabilisation du rapport entre le corps et l'identité, le féminin et le masculin qui devient érotique » (Butler, 2006, p. 241). Il s'agira donc, dans le cadre de cette thèse, de chercher à savoir si cette dissonance érotique/érotisante est le lieu d'un gain en termes de capacité d'agir pour les trois femmes, un espace de résistance ou plutôt un instrument de diffamation des femmes étrangères qui en sont ainsi réduites à leur sexualité et à leur charme discursif.

Quatre chapitres composent cette thèse. Le premier chapitre est consacré à la représentation de Yaël en Jg 4,17-22. Puis, le deuxième permettra d'explorer le même personnage, mais cette fois-ci dans la version poétique de Jg 5,24-27. Je traiterai aussi les versets suivants, 28 à 30, puisque le portrait de la mère de Sisera et de ses princesses s'avère un point de contraste extrêmement révélateur. Le troisième chapitre porte sur la représentation de la souveraine Izebel, plus précisément sa mise à mort en 2 R 9,30-37. Quelques incursions en 1-2 R permettront par ailleurs d'enrichir l'analyse et d'inscrire Izebel dans le contexte plus global de la dynastie des Omrides. Le quatrième et dernier chapitre vise à proposer une exégèse de la femme folle de Pr 9,13-18 en tenant non seulement compte de la série de femmes étranges en Pr 1-9 dont elle représente le point culminant, mais aussi de la dynamique qui s'établit avec sa principale rivale, Sagesse (Pr 9,1-6). Ces quatre chapitres me mèneront, en conclusion, à comparer les configurations respectives en termes de genre et d'« étrangeté » des trois femmes bibliques à l'étude et à mesurer l'impact du « mourir » et du « nourrir » sur celles-ci.

CHAPITRE I

YAËL LA CAMPEUSE²⁶ : SEXUALISATION ET ALTERISATION ETHNIQUE D'UNE MEURTRIÈRE EN Jg 4,17-22

1.1 Introduction

Considérant l'étendue de la littérature secondaire et surtout la richesse et les nombreuses différences entre les deux péripécies du livre des Juges à l'étude, ce premier chapitre sera consacré uniquement à la version en prose du meurtre de Sisera par Yaël en Jg 4,17-22. Mon propos portera essentiellement sur le personnage de Yaël qui apparaît dans le récit (Jg 4) et dans le chant (Jg 5) dans chacune des scènes de meurtre. Dans un cas comme dans l'autre, elle abreuve de lait ou de beurre, puis assassine Sisera, l'ennemi d'Israël, en lui plantant un piquet dans la bouche²⁷. Dans le cadre de mon mémoire de maîtrise (2008), j'ai exploré de quelles manières la violence et le pouvoir contribuent à construire les féminités spécifiques de la prophétesse, juge, chanteresse et cheffe de guerre Déborah et de la meurtrière et nomade Yaël. J'en étais arrivée à la conclusion que se dessinait, à travers leurs féminités respectives, une alternative aux deux conceptions suivantes de la féminité : d'un côté אִשְׁת־חַיִל, la femme de valeur (Pr 31,10) et de l'autre, רַחֵם, la captive de guerre ou « femme-utérus », réduite à sa seule fonction sexuelle et procréative (Jg 5,30). Dans le cas de Déborah comme

²⁶ À propos du *camp*, citation reprise par Boer (1999, p. 15) : « In other words, camp has the ability to "queer" straight culture by asserting that there is queerness at the core of mainstream culture even though that culture tirelessly insists that its images, ideologies, and readings were always only about heterosexuality » (Creekmur and Doty, 1995, p. 3).

²⁷ C'est du moins l'interprétation que je défendrai du terme רַחֵם, préférant « bouche » (Fewell, 1992, p. 69 ; Fewell et Gunn, 1990, p. 393 ; Halpern, 1988, p. 81 ; Streeter, 1997, p. 59) à « tempe », la traduction la plus courante (Lindars, 1995, p. 202 ; Guillaume, 2004, p. 30 ; Schneider, 2000, p. 80 ; Logan, 1996, p. 46 ; Christianson, 2007, p. 530).

dans celui de Yaël, leurs transgressions des normes de genres respectives ainsi que leur contamination par la violence et le pouvoir, domaine masculin par excellence dans les cultures du Proche-Orient ancien (Washington, 1997, p. 326 et 330), m'ont menée à les concevoir comme de véritables « héroïnes », des גִּבּוֹרוֹת²⁸. Dans le cadre de la présente thèse, je serai amenée à nuancer quelque peu une telle conclusion. À la suite de Teresa J. Hornsby et de sa lecture butlérienne de Luc 7,36-50, je constate qu'il n'est pas simple de trouver des espaces de pouvoir bénéfique pour toutes et tous dans les textes bibliques²⁹. Judith Butler, à la suite de Foucault, nie la possibilité d'un « en-dehors » du pouvoir (2009, p. 37 ; 46-47). Sa question, reprise par Hornsby, est fort éloquente à ce sujet : « How will we know the difference between the power we promote and the power we oppose ? » (Hornsby, 2006, p. 72). Bien qu'elle s'inscrive dans une démarche émancipatrice, l'exégèse féministe biblique n'échappe pas à la production – le pouvoir n'est-il pas toujours productif ? – de dommages collatéraux sur certaines femmes oubliées ainsi que d'autres exclu.e.s que la démarche exégétique féministe n'aurait pas intégré.e.s dans son projet (Hornsby, 2006, p. 73-74 ; cf. Guest, 2012). Cependant, à l'inverse, avoir une visée de « représentabilité radicale », comme le formule Butler, dans une volonté d'hyperinclusivité, n'est ni possible ni souhaitable et engendrera toujours des violences, soient-elles de l'ordre de l'exclusion ou même de l'inclusion forcée (2009, p. 66). Cette catégorie d'héroïnes que j'imaginai et que j'idéalisai par la même occasion dans le cadre de mon mémoire n'est-elle pas aussi partie prenante de cette dimension productrice du pouvoir ? Ce sont entre autres les approches *queer* et

²⁸ Ce mot féminin provient de la racine גבר, « être fort, être puissant ». Il désigne la plupart du temps la femme qui occupe la posture dominante de la « maîtresse » dans le rapport de classe l'associant à sa « servante » (שִׁפְחָה) (cf. Gn 16,4.8.9 ; 2 R 5,3 ; Is 24, 2 ; Ps 123,2 ; Pr 30,23). Seule possible exception en Is 47,5.7 que Pierre Alferi et Jacques Nieuwerts traduisent par « héroïne » dans la Nouvelle Traduction (2001, p. 802). En raison des connotations classistes du terme, je nuancerais aujourd'hui mon emploi de ce terme et n'en ferais plus le moteur de mon exploration féministe du texte.

²⁹ Comme d'ailleurs dans tout autre objet de la culture.

postcoloniales qui me permettront de nuancer les conclusions du mémoire en venant troubler (Hornsby, 2006 ; Guest, 2011 ; Butler, 2009) les eaux tranquilles du projet de libération de l'exégèse biblique féministe, sans pourtant en rejeter la pertinence. En effet, dans un premier temps, au contraire de ce que j'affirmais dans le mémoire (2008, p. 128), je soutiens que l'identité de genre de Yaël se comprend tout à fait bien dans le cadre de l'idéologie hétéronormative de la Bible hébraïque, même si elle l'ébranle par endroits. Si le meurtre de Sisera en Jg 4, 17-22 est effectivement l'occasion d'une dissonance entre féminin et masculin, corps et identité et donc le lieu d'une resignification du/des genre(s) (Butler, 2006, p. 241), il s'agira de s'interroger sur – et non plus simplement d'affirmer – le potentiel subversif de cette transgression des frontières établies entre les genres. À la suite des politologues féministes Sjoberg et Gentry (2008, p. 14), il faudra de même questionner la représentation de Yaël en tant que meurtrière dans la mesure où elle emprunte aux codes de la masculinité. Cet « emprunt » ne témoigne-t-il pas, précisément, de la construction stéréotypée de la femme violente comme d'une femme masculine, d'une *butch* ? De même, un meurtre qui a tous les traits de la féminisation et/ou de la fellation entre deux hommes peut-il vraiment appartenir au domaine de la subversion alors même qu'il constitue une proposition humiliante qui vient ébranler la masculinité de la victime (Stone, 1996, p. 79), insultante dans le contexte guerrier du Proche-Orient ancien ? En effet, comme le rappelle Bergmann, assimiler un homme à une femme est de l'ordre de la menace ou de la malédiction. Et c'est précisément ce que le meurtre produit sur Sisera. On navigue ici en plein territoire hétéropatriarcal alors que l'ennemi vaincu est féminisé et parfois même désigné comme « celui qui est pénétré » (Bergmann, 2007, p. 665 et note 32).

Ce sont l'ensemble de ces interrogations, en lien avec le sexe/genre et la sexualité que je souhaite mener plus loin dans le cadre de la thèse. Mais ce n'est

pas tout. Les approches postcoloniales contribueront elles aussi à la transformation de mon regard de lectrice. Si les appartenances de Yaël restent floues – on peut néanmoins douter qu'elle soit Israélite – sa construction en tant que femme étrangère est indéniable. En effet, les deux épisodes qui lui sont consacrés permettent de supposer, qu'à travers ses comportements violents et nourriciers, elle incarne et « performe » une certaine étrangeté ethnique stéréotypée et partage plusieurs similitudes avec les femmes étrangères de Pr 1-9 et d'autres étrangères de la Bible hébraïque (Reis, 2005, p. 36 ; Streete, 1997, p. 57-61). À la suite de ces considérations, peut-on encore « lire » Yaël et l'ensemble de ses gestes, meurtriers et nourriciers, comme subversifs ? L'emprisonnement dans les stéréotypes et la production d'exclusions annihilent-ils cette possibilité ? Comment réfléchir Yaël non pas en figeant son identité (Hornsby, 2006), mais plutôt en l'ouvrant davantage, sans la camper d'un côté ou de l'autre de la frontière entre « bons » et « méchants », sans faire de la nomade ni une simple victime, ni non plus seulement une héroïne triomphante ?

1.2 Traduction et critique textuelle

¹⁷Sisera s'enfuit à pied vers la tente de Yaël, femme d'Heber le Qénite, parce qu'il y avait la paix entre Yabîn, roi d'Hatsor, et la maison d'Heber le Qénite. ¹⁸Yaël sortit à la rencontre de Sisera et elle lui dit : « Détourne-toi, mon seigneur, détourne-toi vers moi. N'aie pas peur ». Il se détourna vers elle, en direction de la tente. Elle le couvrit avec la couverture. ¹⁹Il lui dit : « De grâce, donne-moi à boire un peu d'eau, car j'ai soif ». Elle ouvrit l'outre de lait caillé, lui donna à boire, puis le couvrit. ²⁰Il lui dit : Tiens-toi debout à l'entrée de la tente et si un homme vient, te demande et te dit : « Y a-t-il un homme ici ? », Tu diras : « Personne ».

²¹Yaël, femme de Heber, saisit le piquet de tente et plaça le marteau dans sa

main. Elle vint vers lui en secret et elle planta le piquet dans sa bouche. Elle descendit sur le sol. Et lui, profondément endormi, il était épuisé et il mourut.
²²Or, voici que Baraq était à la poursuite de Sisera et Yaël sortit à sa rencontre. Elle lui dit : Viens afin que je te fasse voir l'homme que tu cherches. Il vint vers elle. Et voici : Sisera, gisant (ou : effondré), mort, avec le piquet dans sa bouche.

Critique textuelle

La discussion de la critique textuelle de Jg 4,17-22 s'effectue en considérant les propositions des apparats critiques de la Biblia Hebraica Stuttgartensia (1967) et de la Biblia Hebraica Quinta (2012).

1.2.1 Verset 17

Il y a un *daghes* dans le *shîn* du mot שִׁיחַ dans le codex de Leningrad alors que celui-ci est absent des codicum d'Alep et du Caire. Selon l'apparat critique de la Quinta, ce *daghes* est une erreur (Marcos, 2012, p. 5*).

1.2.2 Verset 18

La signification du terme שָׁמִיכָה dans le texte massorétique demeure obscure. Dans deux manuscrits hébraïques, on retrouve non pas בְּשָׁמִיכָה, mais plutôt בְּסָמִיכָה. La racine de ce mot, סָמַךְ, signifie « se pencher », « s'appuyer », « étendre »,

« mettre », « poser », « reposer », « supporter », « tenir » (cf. Niditch, 2008, p. 63). Ces différentes significations ne sont pas très éclairantes, mais il est intéressant de noter que la racine סמך en akkadien et en arabe peut suggérer l'idée de « couvrir » (Niditch, 2008, p. 63). Selon Lindars, « couverture » pourrait en être la signification étymologique, mais le terme n'est pas employé en ce sens en hébreu post-biblique (1995, p. 198 ; cf. Marcos, 2012, p. 53*). Selon Niditch, le texte massorétique confondrait possiblement מִסְכָּה, « couverture tissée », de la racine סָכַךְ qui signifie « tisser » et מִסְכָּה, « couverture, filet », de la racine סָכַךְ qui signifie « tisser ensemble » (2008, p. 63). Selon Marcos, la signification de מִסְכָּה a aussi été difficile à saisir pour les anciens traducteurs qui ont cherché à comprendre ce terme à partir des mots מִסְכָּה ou מִכְסָּה, de la racine כָּסָה, « couvrir » (2012, p. 53*).

Dans le *codex Vaticanus* de la Septante, c'est le même terme מִכְסָּה qui est supposé dans l'emploi du grec ἐπιβολαίω que Bailly traduit par « vêtement » ou « manteau » (2000, p. 741), cette dernière signification étant retenue par Harlé dans sa traduction (Harlé, 1999, p. 107 ; Niditch³⁰, 2008, p. 63). Marcos considère le terme employé par le *codex Vaticanus* plus imprécis, le traduisant par « couverture (*covering*) » (2012, p. 53*).

Le *codex Alexandrinus* emploie pour sa part le terme δέρπει qui peut à la fois signifier « peau (de chèvre) », « cuir », « manteau » ou « couverture » (Bailly, 2000, p. 447 ; Marcos, 2012, p. 53*). Selon Harlé, δέρπεις est un terme technique pour un « rideau de cuir » (1999, p. 107). Lindars abonde dans le même sens, rappelant que c'est ce terme qui traduit la תִּיפָה, la « tente » d'Ex 26,

³⁰ Niditch traduit par couverture, emballage, vêtement (2008, p. 63).

7.8.9.10.12.13 (1995, p.198). Soggin privilégie lui aussi la signification de « rideau » pour le manuscrit A et celle de « couverture » pour le manuscrit B. Il est d'avis que le codex Alexandrinus (A) traduit très exactement le terme בִּשְׂמִיטָה que l'on retrouve dans le texte massorétique (Soggin, 1987, p. 64).

Dans la traduction de Symmaque, on retrouve le terme ἐν κοιμήτρῳ qui signifie « draps de lit ». Théodotion emploie plutôt le terme ἐν τῷ σάγῳ, soit « cape ». La même idée est véhiculée dans les versions syriaques (*hamilta'*) et le Targoum rend plutôt l'idée de « couverture » avec מִכְשֵׁת (Marcos, 2012, p. 53* ; Lindars, 1995, p. 198). Toutes ces versions proposent des significations très similaires à la traduction favorisée par la majorité des exégètes, soit un textile employé pour couvrir (Marcos, 2012, p. 53* ; Lindars, 1995, p. 198).

Niditch rappelle que la *Vieille Latine* traduit le terme par « couverture de peau », soit *de pelle* (Niditch, 2008, p. 63 ; Marcos, 2012, p. 53*). Cela a de l'importance puisque la *Vieille Latine* constitue un témoin direct du texte antiochien, soit le « meilleur témoin de la LXX ancienne du livre des Juges » (Harlé, 1999, p. 27 ; cf. Marcos, 2005, p. 166). Il y a donc un rapprochement à faire entre le terme employé par la *Vieille Latine* et le codex Alexandrinus (Butler, 2009, p. 81).

Pour l'instant, je maintiens les deux traductions de rideau et de couverture puisque l'une ne détient pas davantage de poids que l'autre (voir *infra*).

Il est par ailleurs à noter que dans le codex Alexandrinus, le terme αὐτῆς (« à elle ») fait suite à δέπρις. Selon Marcos, la terminaison en η a peut-être été comprise comme un suffixe à la 3^e personne du féminin singulier et traduit

comme un adjectif possessif, mais il s'agit peut-être tout simplement d'un ajout stylistique pour faciliter la lecture (Marcos, 2012, p. 53* ; Harlé, 1999, p. 107).

1.2.3 Verset 19

On retrouve l'équivalent de נִאָמַר dans la Vulgate, les versions syriaques et le Targoum. Le verbe est suivi du sujet Σισαρά dans les textes de la Septante (cf. Butler, 2009, p. 81).

Quelques manuscrits hébraïques ainsi que l'édition Bombugiana Iacobi ben Hayyim Venetiio proposent le verbe צָמַח plutôt que צָמַח. Doit-on reconnaître sous cette forme le verbe צָמַח, « mettre fin à », « exterminer », « anéantir », etc. ? Bien que l'idée d'anéantissement réapparaisse au chapitre 5, verset 27 avec le terme שָׁדַד, celle d'avoir soif est beaucoup plus logique dans le cadre du texte. C'est pourquoi je maintiens le texte massorétique.

Le Targoum ainsi que plusieurs manuscrits hébraïques fournissent une écriture différente du mot נָאֵד (*kethibh*³¹), soit le *qere* נָאֵד. Ce même terme trouve à s'écrire de deux manières différentes dans d'autres manuscrits : נָאֵד dans quelques-uns et נָאֵד dans deux d'entre eux. Le premier terme peut renvoyer à l'idée d'errance où à une région dans laquelle erra Caïn, alors que le second demeure introuvable dans le BDB. Puisque l'outre est beaucoup plus appropriée

³¹ Soggin en remarque la double vocalisation *plene* (Soggin, 1987, p. 64).

dans le contexte de la demande de Sisera, il est possible qu'il s'agisse d'erreurs de scribes dans ces deux derniers cas.

Plusieurs témoins de la Septante, la traduction de Symmaque, la Vulgate, les versions syriaques et le Targoum supportent la lecture du verbe וַיִּכְסֶהוּ. Le codex Alexandrinus a cru bon de préciser la portée de ce verbe et sa signification pour la suite du récit : καὶ συνεκάλυψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ. Yaël couvre le visage de Sisera. Il ne verra donc pas sa meurtrière approcher (Marcos, 2012, p. 53* ; Harlé, 1999, p. 108 ; Butler, 2009, p. 81).

1.2.4 Verset 20

Le Targoum ainsi que plusieurs éditions de la version syriaque (S^{W^{MU}}) supposent la lecture d'un impératif 2^e f.s. avec קִמְּי, « lève-toi ». La LXX emploie le verbe Στήθι, « tiens-toi », ce que suppose aussi la Vulgate.

La BHS propose de modifier עָמַד pour qu'il devienne עָמְדִי (impératif, f.s.) et que le genre féminin de Yaël soit là aussi respectée. Cette correction devrait probablement être adoptée selon Lindars (1995, p. 199-200 ; cf. Gesenius, 2003, § 110k). Je souhaite pourtant conserver cet ordre (impératif) au masculin parce qu'il participe, lui aussi, de l'ambiguïté relative aux questions de genre en Juges 4. Sans modifier le verbe, Boling propose pour sa part de lire non pas un impératif 2^e féminin singulier, mais un infinitif absolu avec force impérative dont deux textes bibliques donnent des exemples (Ex 20,8 et Deut 5,12) (Boling,

1975, p. 98 ; cf. Marcos, 2012, p. 53*). Selon Marcos, on ne peut utiliser les versions de la Septante, de la Vieille Latine et de la Vulgate pour argumenter en faveur du maintien du féminin.

À יְבוֹא dont on retrouve l'équivalent dans la Vulgate, les versions syriaques, le Targoum et la Septante (ALB) ajoutent πρὸς σέ « chez toi ».

On retrouve l'équivalent du terme יָאֵל dans la Septante (selon BHQ), la Vulgate, les versions syriaques et le Targoum. Un ajout se retrouve dans les versions grecques du codex Alexandrinus et de l'édition lucianique. Il s'agit de : καὶ συνεκάλυψεν αὐτόν ἐν τῇ δερρεί αὐτῆς. Yaël aurait de nouveau enveloppé Sisera. Au contraire de Rahlfs, Marcos est d'avis qu'il s'agit d'une répétition du verset 18. Ce fragment de phrase ne ferait donc pas partie de la version grecque originale. Il ne se retrouve d'ailleurs pas dans la Vieille Latine (Marcos, 2012, p. 53*). Rappelons l'importance de la Vieille Latine pour l'original grec : « in some places La may preserve the Old Greek better than any Greek manuscript » (Marcos, 2012, p. 8*).

1.2.5 Verset 21

Niditch rappelle que le mot πάσσαλον utilisé par le codex Vaticanus pour traduire יָרֵךְ possède une signification double : celle de piquet, mais aussi de membre viril (2008, p. 63).

Plusieurs manuscrits ont le mot בָּלַט plutôt que בָּלַאט. Cette variante ne pose toutefois aucun problème car il s'agit simplement de l'écriture différente d'un même mot (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 532 ; Butler, 2009, p. 81).

Plusieurs manuscrits attribuent un *pathah* comme dernière voyelle au mot נִרְדָּם et non un *qametz hatouph*, ce qui en fait un parfait et non plus un participe. C'est entre autres le cas des codicum Alexandrinus et Vaticanus. Je suis d'avis, avec Lindars, que le maintien du texte massorétique est préférable à la modification du verbe au parfait puisque celle-ci semble inspirée par le verset 27 du cantique (Lindars, 1995, p. 202-203 ; Marcos, 2012, p. 53* ; Harlé, 1999, p. 109 ; Niditch, 2008, p. 63). En effet, le codex Alexandrinus et l'édition lucianique ajoutent ἀπεσκάρισεν ἀνὰ μέσον τῶν γονάτων (ποδῶν selon L) αὐτῆς καὶ ἐξέψυξεν, ce qui semble clairement être inspiré de Jg 5,27. D'ailleurs, ce fragment de texte ne se retrouve ni dans le codex Coislinianus (G^M), ni dans la Vieille Latine (Marcos, 2012, p. 53-54*).

À la place du *pathah* pour la deuxième consonne de נִרְדָּם, la BHS propose de vocaliser un *tséré* et le *wa* devient un *w^e* : נִרְדָּם. Il ne s'agit alors plus d'un verbe au *qal*, *wayyiqtol*, à la 3^e personne du masculin singulier, de la racine נִדָּם ou נִדָּם, « être faible », « être étourdi », « être épuisé », « s'évanouir », mais d'un *we-qatal*, 3^e personne du masculin singulier, de cette racine ou d'un adjectif verbal au sens de « fatigué ». De son côté, Boling propose de lire la racine נִדָּם « s'obscurcir, s'enténébrer » (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 734) ou encore נִדָּם³², littéralement « voler » (Is 14, 29 ; 30, 6 ; Ez 32,10) et traduit le verbe comme suit : « He twitched convulsively » (1975, p. 98). À mon avis, Boling fait erreur

³² Il est surprenant que Marcos ne mentionne pas cette racine (2012, p. 54*).

car il semble traduire les hapax employés dans les manuscrits A et L de la Septante : ἀπεσάρπισεν et ἀπεσκήτησεν, « mourir dans les convulsions », sans correspondance dans le texte massorétique. C'est plutôt le verbe ἐξέψυχεν qui semble traduire נָפַח dans ces manuscrits et ce, dans le sens de « rendre le dernier souffle » et non ces deux verbes qui viennent construire un parallèle avec Jg 5,27 (Harlé, 1999, p.108-109). Quant au manuscrit B, il emploie le verbe rare ἐσκοτώθη que Harlé traduit par « s'enténébra » (1999, p. 109). Le codex Vaticanus semble avoir lu et traduit le verbe נָפַח, « s'obscurcir, s'enténébrer » (Niditch, 2008, p. 63 ; Butler, 2009, p. 81). Toutefois, comme le verbe σκοτώω est ici à l'aoriste passif, il peut également signifier « avoir le vertige » (Bailly, 2000, p. 1766). Quoi qu'il en soit des différentes traductions grecques, je maintiens le texte massorétique et je traduis le verbe נָפַח par « il était épuisé ». Marcos conserve lui aussi le texte massorétique et traduit par « collapsed », « effondré » (2012, p. 54*), mais « épuisé » semble convenir davantage.

1.3 Le nom de la meurtrière : clef de voûte de la représentation de Yaël

Plusieurs des commentateurs et commentatrices s'étant intéressé.e.s aux textes bibliques de Jg 4-5 ont accordé une certaine importance aux noms apparaissant dans le récit et dans le chant. Qu'il s'agisse de Déborah, de Baraq, de Sisera, mais aussi de Yaël, certain.e.s ont en effet cru bon de mener l'enquête philologique pour découvrir l'étymologie à l'origine de chacun des noms, les différentes pistes contribuant d'ailleurs à mieux saisir le personnage. Le nom de Yaël renferme à lui seul une série de possibilités. La première signification retenue est celle de l'ibex, de la chèvre de montagne, issue du monde sauvage (Asen, 1997, p. 531 ; Bronner, 1993, p. 87 ; Duran, 2006, p. 18 ; Klein, 2003, p. 37 ; Scham, 2002, p. 52 ; Stek, 1986, p. 62). Il est à noter que le terme existe aussi au féminin – Pr

5,19 en contient une occurrence, יַעֲלָה, au construit – mais le nom qui est attribué à cette femme correspond plutôt à l'animal mâle³³ (Guest, 2011, p. 21). Le nom Yaël constitue donc un cas particulier aux côtés de tous ces noms de femmes dérivés d'animaux femelles³⁴ (Lindars, 1995, p. 196). Les auteur.e.s ayant abordé cette question ont dégagé trois pistes de réflexion principales. D'abord, le monde sauvage auquel est associé le nom Yaël permet de rappeler que c'est une femme nomade dont il s'agit, une femme qui se déplace au lieu de rester fixée dans un seul territoire (Lindars, 1995, p. 196). Ensuite, la « masculinité » de l'animal à laquelle renvoie le nom ouvre le texte à une certaine polysémie qui sera explorée tout au long de mon interprétation du meurtre de Sisera en Jg 4,17-22, soit la masculinisation de Yaël³⁵ (Asen³⁶, 1997, p. 535; Christianson, 2007, p. 535; Duran, 2006, p. 18 ; Van Wolde, 1996, p. 293). Finalement, dans le prolongement ou non de cette idée de masculinisation, certain.e.s ont suggéré que l'animal supposé par l'étymologie du prénom « Yaël » venait aussi caractériser l'agir indépendant et audacieux du personnage³⁷ (Bronner, 1993, p. 87 ; Klein, 2003, p. 37). La seconde signification possible de « Yaël » s'inscrit très bien à la suite de cette dernière mention. En effet, l'idée proposée par Van Wolde est en parfait accord avec la grande indépendance de mouvement de Yaël. Elle affirme

³³ Il existe trois autres mentions de ces animaux mâles dans la Bible hébraïque : en 1 S 24,3 où le terme désigne un lieu (rochers des Bouquetins), au Ps 104,18 où aux chèvres sont destinées les grandes montagnes de la création et finalement dans la réponse de YHWH à Job en 39,1 alors que le premier interroge le second sur sa connaissance de la création, par exemple s'il sait quand les chèvres de montagne (mouflons) donnent naissance à leurs petits.

³⁴ Dans la Bible hébraïque, on note la présence d'Egla, « génisse » (2 S 3,5 et 1 Ch 3,3), de Rachel, « brebis » (Gn 29,6), de Çippora, « oiseau » (Ex 2,21 ; Nb 12,1), de Leah, « vache » (Gn 29,16-17), de Rebecca, métathèse de Bifrah, « vache » (Gn 24,15.45) et de Déborah, « abeille » (Jg 4,4).

³⁵ Guest ne partage pas cette idée d'une masculinisation de Yaël. Elle affirme plutôt : « Yet, for what seems like a flickering moment, Jael becomes a recognizable figure for those lesbians who organize their gender presentation in butch-ish terms who are not "men" or "wannabe-men", yet are not comfortable with the category of "woman" either – pausing here is important » (2011, p. 23-24).

³⁶ Loin de moi l'idée de faire des prénoms de Déborah (« abeille ») et de Yaël (« chèvre de montagne »), le symbole d'un passage du matriarcat au patriarcat. Cette idée soutenue par Asen n'a aucun fondement dans le texte (1997, p. 514).

³⁷ Cf. aussi Guest à propos du profil volontaire et actif de Yaël (2011, p. 23), ainsi que Logan (1996, p. 46).

« rising » is implicit in the very name of Ya'el : Ya'el is the one who rises or goes up » (Van Wolde, 1996, p. 291). Ce prénom correspondrait en fait à une forme verbale à la 3^e personne du masculin singulier (Van Wolde, 1996, p. 292 ; cf. aussi Christianson, 2007, p. 533-534), soit un jussif du verbe *עלה* au *Qal*, mais vocalisé de manière différente. Duran propose pour sa part de comprendre le nom de Yaël à partir d'une autre racine verbale, *יעל*, elle aussi à la 3^e personne du masculin singulier du parfait, mais cette fois au *hiphil*, qui signifie « il aida » (Duran, 2006, p. 18). Si le premier choix de verbe me paraît plus riche du point de vue du passage à l'étude, il reste que, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'un verbe au masculin. Ainsi, que l'on opte pour la signification animalière ou pour la signification verbale du nom, la masculinité est chaque fois réaffirmée.

La dernière option signifiante retenue pour le nom « Yaël » plaira particulièrement aux auteurs qui soutiennent que cette femme est parfaitement yahviste. Cette signification est mentionnée, sans être adoptée [de manière exclusive] par Duran (2006, p. 18) et elle est surtout affirmée avec force par Cazeaux, pour lequel le prénom de l'héroïne serait à comprendre comme une véritable « profession de foi israélite, "Yah est Dieu" (chap. 5,24) » (1998, p. 151). Cette dernière option me paraît être, et de loin, la moins convaincante. Sharon affirme d'ailleurs à ce sujet qu'il n'y a ni dans la prose ni dans le poème, quelque affirmation explicite que ce soit d'un yahvisme pro-Israël de la part de Yaël (2007, p. 251). Je suis du même avis et j'aurai l'occasion de faire la démonstration de mon désaccord avec Cazeaux tout au long du présent chapitre. D'ailleurs, le nom de Dieu, *יהוה*, s'écrit avec un *aleph* et non un *ayin*.

S'il ne faut pas confondre étymologie et sens, cette généalogie du prénom me semble néanmoins trouver une certaine résonance dans l'épisode du meurtre.

Du point de vue de l'analyse narrative, peu de personnages de la Bible hébraïque se laissent entièrement définir par le biais de leurs noms, mais ceux-ci peuvent néanmoins, comme le soulignent Ska, Sonnet et Wénin, « contribue[r] à enrichir le mystère de sa destinée » (1999, p. 30). Cela semble précisément être le cas avec le nom Yaël et les trois champs sémantiques du mouvement, du genre (masculinité) et des animaux qui participent de l'ambiguïté du personnage, en particulier en ce qui concerne son genre féminin. Cette femme mariée serait-elle moins « domestiquée » qu'il n'y paraît au premier abord ?

1.4 Flou et hybridité au seuil d'une tente : appartenir et habiter en Jg 4,17

Dès le verset 17, on apprend que c'est vers la tente de Yaël, femme d'Heber le Qénite que se dirige Sisera, à pied. Cet espace domestique qu'est la tente appartient au monde nomade et est clairement attribué à Yaël comme l'indiquent les mots *אל-אֶת־יָעֵל*, « vers la tente de Yaël ». D'emblée, cette femme est positionnée à l'extérieur du monde connu pour Sisera, le général de l'armée ennemi qui appartient plutôt à un certain royaume cananéen de Hatsor dont Yabîn était le dirigeant. À mon avis, le seuil de la tente est un lieu de rencontre véritablement interstitiel au sens où l'entend l'auteur de *Les lieux de la culture*. Homi Bhabha définit en effet la notion d'interstice de la manière suivante : « le chevauchement et le déplacement des domaines de différence » (2007, p. 30). Cette frontière est véritablement « l'endroit à partir duquel quelque chose *commence à être* [...] » (2007, p. 35), un espace d'ailleurs à la jonction entre privé et public et qui permettra de défaire les oppositions habituelles entre ces notions, à l'aide du concept de « monde-dans-le-foyer » (2007, p. 43). Si l'interstice est véritablement le lieu où s'effectue la différence culturelle dans la pluralité de ses formes, et que le seuil de cet habitacle de toile correspond à l'un

des espaces interstitiels, c'est précisément à partir de ce lieu de rencontre entre Yaël et Sisera qu'il est possible de considérer les différents rapports différentiels qui s'articulent entre eux : mode de vie/classe, occupation de l'espace, ethnicité et bien entendu, identités de sexe/genre.

1.4.1 Des chars de fer aux campements nomades

Jg 4,17-22 met en scène le côtoiement de différentes occupations de l'espace et par le fait même de technologies correspondantes : chars de fer cananéens d'un côté (Jg 4,3.7.13.15), troupes de simples soldats israélites à pied (Jg 4,6.10.14) et tentes qénites³⁸ de l'autre. Ces technologies témoignent très certainement d'appréhensions du monde fort différentes alors que Jg 4 met en scène l'échec de la puissance « technologique » des Cananéens. Cependant, comme le rappelle Abadie, avec justesse, on ne peut dégager une source historique fiable dans le récit en prose de Jg 4, tout au plus un lointain souvenir de conflit entre différentes populations à l'époque du Bronze (2011, p. 61-65). Guillaume et Liverani sont aussi d'avis que le chant garde la trace des luttes anciennes entre cités-états cananéennes et tribus du Nord (Guillaume, 2004, p. 37-38 ; Liverani, 2008, p. 130-131, 403 et 407). Néanmoins, avec l'historien minimaliste Lemche, je suis d'avis que l'opposition entre « Israélites » et Cananéens, telle qu'elle se déploie en Jg 4-5, est avant tout de l'ordre de la construction littéraire (Lemche, 1991 contre Sparks, 1998, p. 118-119 et Rainey, 1996).

³⁸ Je m'oppose ici à l'idée soutenue par Scham (2002, p. 53) selon laquelle il s'agit d'un affrontement entre nature et technologie, ce qui correspondrait non seulement à nier l'adaptation à l'environnement que suppose le mode de vie nomade, qui est aussi de l'ordre de la technique, mais aussi à assimiler une fois de plus femme et nature (Ortner, 1974).

On débat encore aujourd'hui en profondeur des différences, si différences il y a, entre les premiers Israélites et les Cananéens (cf. Miller³⁹, 2008). Si l'on suit Lemche, cet enjeu apparaît moins important que la tension en elle-même, l'opposition entre les deux groupes. Dans le cadre de cette opposition, il s'agit avant tout de souligner la petitesse d'Israël face à la grandeur de l'ennemi, alors que la puissance cananéenne ne tardera pas à se voir imposer, elle aussi, la marche à pied comme mode de déplacement en raison du déchaînement des éléments (Fischer, 2009, p. 157-158 ; Schneider, 2000, p. 76). D'ailleurs, le chiffre de 900 chars de fer n'est aucunement réaliste pour l'époque projetée des juges (Abadie, 2011, p. 63). Dans le récit de Jg 4, les grands vainqueurs sont les « petites gens ». La venue de Sisera à proximité du campement qénite est le symbole même de sa chute du point de vue de la hiérarchie sociale. La ville, l'urbanité que suppose la technologie des chars de fer a disparu de l'horizon du récit au moment où Sisera descend de son char pour s'enfuir à pied (Schneider, 2000, p. 76). Désormais dépourvu de sa supériorité technologique et de son moyen de transport, le général n'a pas non plus l'avantage du terrain puisqu'il s'éloigne de son armée massacrée pour s'approcher de la tente de Yaël. Comme le résume fort à propos Niditch : « the overall message of the story contrasts marginals with well-armed enemies and Jael, the tent dweller, with Sisera, the urban charioteer [...] » (2008, p. 66).

À mon avis, ces gestions de l'espace associées respectivement à des modes de vie sédentaire et nomade sont aussi à comprendre en termes de classes sociales. O'Connell et Abadie soulignent la forte présence d'un tel type de rapports de pouvoir dans le cantique, surtout en Jg 5,24-26, par le biais des objets utilisés (Jg 5,24-26) et dans le contraste engendré par la juxtaposition des portraits de Yaël,

³⁹ Voir ses critiques des « découvertes » de Dever (1993), Killebrew (1993) et Bloch-Smith (2003).

femme sous la tente, et de la mère de Sisera, femme à la fenêtre de son palais (O'Connell, 1996, p. 119 ; Abadie, 2011, p. 73), mais la prose n'est pas non plus dépourvue de ces tensions de classes (O'Connell, 1996, p. 119, 123 et 130 ; cf. aussi Alter, 1987, p. 45 et Niditch, 2008, p. 66). O'Connell soutient en effet que l'événement du meurtre, dans le récit en prose comme dans le chant, est l'occasion de trois types d'inversions : de rôles de genres, de rôles de classes et d'attentes hospitalières (O'Connell, 1996, p. 130). O'Connell, qui s'intéresse à la rhétorique à l'œuvre dans le livre des Juges, affirme en effet que Jg 4-5 est un texte où s'articule une satire visant un peuple étranger, les Cananéens, en particulier leurs dirigeants (1996, p. 131). À mon avis, cette intuition d'O'Connell gagnerait à être menée jusque dans le domaine de la culture ou de l'ethnicité qénites. Je soutiens en effet que Sisera n'est pas le seul personnage dépeint d'une manière caricaturale d'un point de vue ethnique (Wright, 1989, p. 218). C'est aussi le cas de Yaël. Dans un cas comme dans l'autre, on constatera que la caricature ethnique s'édifie entre autres en empruntant aux codes de la sexualité pour stéréotyper davantage les non-Israélites, en faire de véritables « autres » (Delphy, 2008, p. 26). En effet, comme l'affirme Butler, « ce qui est reconnu comme de l'"ethnicité" structure et érotise la sexualité ou peut soi-même être un marquage sexuel » (2009, p. 125). Par ailleurs, le jugement relativement positif posé sur Yaël et son mode de vie nomade s'expliquerait par la proximité du milieu rédactionnel de cette tradition avec des groupes tels que les Réchabites (Abadie, 2011, p. 73-74) ou le mérite reconnu par Israël à la technologie qénite (Sparks, 2009, p. 24).

Il est possible que la figure de Yaël fasse partie d'une tradition ancienne à partir de laquelle des rédacteurs plus tardifs composèrent les chapitres 4 et 5 du livre des Juges (Abadie, 2011, p. 62-65 ; Echols, 2008, p. 99). Cependant, son récit ne nous donne pas accès à la lointaine époque des juges, celle-ci étant construite de

toutes pièces puisque « l'auteur du livre a voulu projeter dans le passé « protohistorique » ou « mythique » des origines celui de la phase de formation de l'ethnie israélite –, les problèmes de son temps [...] » (Liverani, 2008, p. 403 ; cf. Abadie, 2011, p. 19-20 ; Guest, 1998, p. 60-61 ; Lanoir, 2005, p. 18-19 et 303ss). Le matériau ancien a peut-être été retravaillé à partir des préoccupations des rédacteurs d'une époque ultérieure, exilique ou postexilique. Comme le récit en prose à l'étude semble faire grand cas des différences de l'ordre du sexe, du genre et de l'ethnicité, bref de la rencontre interculturelle du point de vue de la sexualité, il est intéressant de postuler, avec Lanoir, la possibilité d'une rédaction du récit en prose à l'époque perse. Yaël ferait-elle donc partie de cette « voix non-deutéronomiste » qui parodie et critique à la fois le projet HD et ébranle l'interdit des mariages mixtes promu à l'époque perse par une frange radicale et dominante de la société judéenne (Lanoir, 2005, p. 297 ; 303-305) ? Selon Lanoir, des rédacteurs non-deutéronomistes ont fait des ajouts midrashiques au livre des Juges « [...] en présentant des récits qui mettent en valeur l'importance des femmes "étrangères" qui viennent se mêler aux tribus dans le cadre d'un débat contre les réflexes identitaires intégristes » (2005, p. 309). Cette hypothèse paraît séduisante, mais il faut tout de même rappeler que la présence d'une héroïne étrangère n'est pas rare dans les traditions du Proche-Orient ancien (Echols, 2008, p. 186). Elle ne s'explique donc pas uniquement par le contexte post-exilique de l'interdit des mariages mixtes. De plus, Yaël n'est pas Ruth. Le récit de Jg 4,17-22 ne fait pas la promotion d'une « révision des critères d'admission dans la communauté juive pour l'intégration des femmes étrangères » (Lanoir, 2005, p. 289). Yaël n'échappe pas à certains stéréotypes culturels (et sexuels) très souvent associés aux femmes étrangères dans la Bible hébraïque. Il n'est d'ailleurs pas anodin que l'on laisse à une femme étrangère le soin d'incarner et de performer la frontière, et ce, de manière violente, entre les groupes (Fassin, 2009, p. 303 ; cf. Guest, 2011, p. 28).

Plusieurs commentatrices et commentateurs sont d'ailleurs d'avis que l'héroïsme de cette femme est un autre signe de la montée du chaos dans le livre des Juges alors que ce sont des étrangers tel que Shamgar et même des femmes telle que Yaël qui font preuve de bravoure (Butler, 2009, p. 87-88 ; Schneider, 2000, p. 58). Selon Marais, le livre des Juges est la scène des héros les plus improbables, de ceux et celles qu'on donnait perdants (1998).

1.4.1.1 Tentes et nomadisme

1.4.1.1.1 La tente d'une femme : une « chambre à soi » ?

Bien que Yaël soit expressément nommée *אִשְׁתִּי הַקָּנִי*, « femme/épouse d'Heber le Qénite », c'est précisément vers sa tente – et non celle de sa famille ou de son mari – que Sisera se dirige. On peut supposer, entre autres avec Matthews (2004, p. 69), Streete (1997, p. 58) et O'Connell (1996, p. 112-113), qu'il s'agit d'un endroit non-mixte lui appartenant⁴⁰. Rappelons par ailleurs que ce sont les femmes, dans les sociétés nomades anciennes, qui avaient la responsabilité de monter la tente (Bal, 1995, p. 182-183). Yaël n'est d'ailleurs pas la seule femme biblique disposant d'un tel espace transportable. Sarah est l'une d'entre elles. À celle qui écoute la conversation d'Abraham et des trois étrangers à l'entrée de la tente (Gn 18,1.2.6.9.10), un tel espace n'est clairement attribué qu'après sa mort, en Gn 24,67, alors qu'Isaac mène sa future épouse, Rébecca, dans cette tente. Elle le consolera du deuil de sa mère. Puis, on retrouve les deux sœurs et épouses de Jacob, Rachel et Léah. Il est question de leurs tentes respectives, ainsi que de

⁴⁰ Lindars rapporte les propos de Gray qui extrapole en affirmant qu'une tente de femme pourrait signifier un quartier complet de tentes de femmes (Lindars, 1995, p. 196). Cf. Wansborough dans Garcia-Alfonso, 2010, p. 81.

celles de leurs servantes en Gn 31,33-34 (Homan, 2000, p.114, note 294 ; O'Connell, 1996, p.113, note 93 ; Reis, 2005, p. 25, note 6 ; Schneider, 2000, p.78). Ainsi, Yaël ne serait pas la première à disposer d'une telle « chambre à soi ». Si l'image de la « chambre à soi » est inspirante, elle ne convient sans doute pas. En effet, comme le rappelle Schneider avec justesse, on ne sait rien des implications que suppose la possession d'une tente par une femme. D'ailleurs peut-on conclure à son statut de propriétaire à partir de cette seule désignation (Lindars, 1995, p. 197) ? Dispose-t-elle vraiment de toute l'autorité nécessaire pour décider de ceux et celles qui ont le droit d'en franchir le seuil (Schneider, 2000, p. 78) ? Le récit de Jg 4,17-22 suppose-t-il l'existence de deux camps ? L'un pour les familles et donc les femmes, l'autre pour l'armée, comme le soutient Margalit (1995, p.635) ? Le passage à l'étude ne permet pas de répondre à toutes ces questions. Chose certaine, on peut certainement douter que les hommes vivant autour de ces tentes de femmes devaient recevoir l'autorisation des épouses ou des servantes avant d'entrer chez elles⁴¹.

1.4.1.1.2 La tente en tant que lieu de refuge

La tente (אֹהֶל) constitue à elle seule un important symbole de refuge dans la Bible hébraïque. C'est évidemment le terme employé à de multiples reprises pour désigner la « Tente de la rencontre⁴² (מִוֶּעֶד) ». En particulier lorsqu'elle est associée au divin, la tente apparaît comme un abri, un espace protégé. Ainsi en Is 40,22, les cioux déployés par Dieu sont comparés à une tente dans laquelle on peut s'abriter. Il en est de même en plusieurs passages des Psaumes : Ps 15,1 ;

⁴¹ En Gn 31,33, Laban ne semble demander la permission à personne avant de fouiller toutes les tentes à la recherche de ses *téraphim*.

⁴² Cf. en particulier les livres d'Exode, du Lévitique et des Nombres (Mandelkern, 1962, p. 19-20).

27,5 ; 61,5 ; 91,10. En Job 5,24, la tente est un lieu où règne la paix alors qu'en 18,14.15, le problème est précisément que la tente n'est plus ce refuge. Après une défaite et même après un événement cultuel joyeux, c'est toujours à sa tente que l'on dit retourner ou se réfugier (2 S 18,17 ; 2 R 14,12) ; c'est le chez-soi réconfortant, à échelle humaine ou divine.

Par ailleurs, certaines tentes sont à éviter à tout prix, ce sont les tentes des méchants, des « brutes », ces maisons où se trame le mal (Nb 16,26 ; Jb 8,22 ; 12,6 ; 15,34 ; Ps 84,11 ; Ps 106,25). Cette dimension beaucoup plus inquiétante de l'espace nomade n'est pas considérée par le personnage de Sisera. C'est un refuge qu'il cherche et c'est un refuge qu'il croit trouver. Cette maison de toile portative, mentionnée dès le verset 17, occupe une place – un espace ! – centrale dans le récit de Jg 4. En effet, le terme apparaît à cinq reprises dans ce seul chapitre (Jg 4,11.17.18.20.21), alors qu'il apparaît une seule fois dans le cantique (Jg 5,24) et seulement douze fois dans l'ensemble du livre des Juges⁴³ (Duran, 2006, p. 22). Plusieurs exégètes féministes ont poussé l'analyse de la tente dans une direction psychanalytique pour en faire une métaphore du corps féminin de Yaël, en particulier du « sexe féminin » et de l'utérus (Bal, 1995, p. 173-177⁴⁴ ; Duran, 2005, p. 118 ; 2006, p. 22-29 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 392-393). Cette lecture m'apparaît inutile et malvenue puisqu'elle impose une grille d'analyse historiquement très improbable pour le texte de Jg 4. Elle apparaît d'ailleurs superflue pour explorer les connotations sexuelles du passage.

⁴³ Les six autres occurrences sont les suivantes : Jg 6,5 ; 7,8.13 ; 8,11 ; 19,9 ; 20,8.

⁴⁴ Cf. aussi Hobbs (2001, p. 14) qui, dans sa réflexion sur l'hospitalité, mentionne l'association symbolique entre maison et corps féminin.

1.4.1.1.3 Sous la toile : sexualité et violence

Les connotations sexuelles de l'épisode du meurtre de Jg 4, 17-22 seront explorées tout au long de ce chapitre. Néanmoins, il est intéressant de mentionner d'emblée l'association entre sexualité et tente, sans pour autant que cette idée reconduise de nouveau le lien métaphorique établi par plusieurs auteur.e.s entre le corps féminin et la tente. Dans la thèse de doctorat qu'il consacre à la symbolique des tentes dans la Bible et le Proche-Orient ancien, Homan présente un chapitre intitulé « Love Tents : Sex and Marriage Under Tensile Shelters » (2000, p. 111). Une partie de ce chapitre porte sur les relations ou les actes à teneur sexuelle ayant lieu dans ces habitations de toile : Ham qui aperçoit la nudité de son père Noé, ivre, ce qui entraîne sa malédiction (Gn 9,20-27), le cas de Yaël et de Sisera (Jg 4, 17-22 ; 5, 24-27) et celui de Judith et d'Holopherne (Judith 13). L'auteur mentionne la puissance du contraste dans ce dernier cas, contraste qui s'applique d'ailleurs aussi au couple Yaël-Sisera : « the tent connotes intimacy and security, and therefore makes the most horrid backdrop for crimes of sex » (Homan, 2000, p. 116). Il identifie aussi d'autres passages de la Bible hébraïque où tentes et connotations sexuelles se conjuguent négativement. Il y a d'abord le cas des sœurs prostituées Oholah, « sa tente » et Oholivah, « ma tente est en elle » en Ez 23 qui symbolisent respectivement Samarie et Jérusalem et leurs infidélités cultuelles/culturelles avec des Égyptiens, des Assyriens et des Babyloniens (Homan, 2000, p. 116-117). Il est à noter que dans les trois derniers cas, l'un ou l'une des partenaires sous la tente est d'origine étrangère. Ce qui me mène à considérer un autre épisode de « sexualité sous la tente » particulièrement intéressant lorsque posé en parallèle avec l'événement du meurtre de Sisera par Yaël. Il s'agit de Nb 25,8.14-15 où un couple mixte, Zimri l'Israélite et Cozbi la Midianite, est transpercé par la lance

du prêtre Phineas. Selon Homan, il s'agit de la Tente de la Rencontre⁴⁵ ou d'une tente nuptiale où le couple consomme son mariage (2000, p. 117-118). Ils seraient dès lors punis soit en raison du sacrilège qu'ils sont en train de commettre ou de la mixité de leur union⁴⁶. Deux autres exemples de sexualité illicite en association avec une maison de toile sont dignes de mention. D'abord, 1 S 2,22 : alors que les fils d'Éli couchent avec des femmes postées à l'entrée de la tente de la rencontre, ils mourront des suites de leurs comportements (Homan, 2000, p. 118). Ensuite, 2 S 16, 20-22 : dans une tente sur le toit du palais, Absalom s'approprie sexuellement les concubines de son père et symboliquement le pouvoir royal de son père David (Homan, 2000, p. 118-119). Dans chaque cas, sous la tente, on assiste à la transgression d'un interdit impliquant la rencontre sexuelle de corps qui ne devraient pas être en relation, en raison du lieu, du lien de parenté/propriété ou de l'« impropriété ethnique ». Chaque récit démontre par ailleurs les intrications étroites entre sphère privée et sphère publique. Le mélange des corps, les rencontres de divers types qu'il suppose, est donc hautement politique et il n'y a pas de raison de croire qu'il en soit autrement pour Sisera et Yaël.

1.4.2 Entre Qénicité et Israélité : l'ethnicité hybride de Yaël

En premier lieu, il s'agit de considérer le caractère « ethnique » de la rencontre. En effet, la question des ethnicités en jeu dans les textes de Jg 4-5 ne tarde pas à s'imposer. En fonction de la définition préalable de l'ethnicité retenue en introduction, je peux avancer l'idée selon laquelle trois identités ethniques

⁴⁵ Homan rappelle en effet que *qubba* en arabe correspond à une tente-sanctuaire (2000, p. 117).

⁴⁶ Dans ce passage, ce n'est pas le terme אֶהָל qui est employé, mais celui de קֶבֶד, un *hapax legomenon* qui désigne une tente à large voûte selon le Brown, Driver et Briggs (2005, p. 866). Il est intéressant de noter la proximité phonétique entre ce terme et la partie du corps des amant.e.s atteinte par la lance : le ventre, soit קֶבֶד. La version syriaque remplace d'ailleurs cette partie du corps par « dans la tente » en Nb 25,8 (Homan, 2000, p. 117, note 308).

principales occupent le devant de la scène et se construisent les unes les autres de manière réciproque dans le récit et le chant : israélite, cananéenne et qénite. Cependant, ce constat ne permet aucunement d'en conclure à un récit historiquement fiable du point de vue des dynamiques ethniques représentées en Jg 4. Ce sont ces dynamiques en elles-mêmes du point de vue de leur représentation, bien qu'elles soient fictives, et non de leur historicité, qui m'intéressent ici. Comme le soulève Sparks avec justesse, la question qui m'occupe est la suivante : « how one should speak properly of the « Israelites » in contrast to the « Canaanites » and other peoples in the region » (1998, p. 13) ? Si les visées « objectives » de Sparks m'apparaissent très problématiques, la parenté – le rôle de la généalogie, des ancêtres communs d'un groupe – à laquelle il accorde un rôle central dans la construction littéraire ou mythique des ethnicités bibliques me semble incontournable (1998, p. 17-18 ; cf. aussi Miller, 2008, p. 174). Selon Miller, il s'agit effectivement du facteur premier permettant de distinguer les groupes « ethniques » d'autres types de groupes (2008, p. 175). Les appartenances ethniques qui m'intéressent d'abord et avant tout dans le cadre de cette thèse sont celles qui s'opposent et se construisent à proximité, mais sans se confondre avec les fils d'Israël, en particulier cette identité qénite, d'abord à comprendre en termes tribaux, à laquelle Yaël est associée par l'entremise de son mari. Force est de constater que cette association ne devrait pas pour autant nous permettre d'en faire une Qénite. La posture ethnique de Yaël nous échappe dans la prose comme dans le chant, du moins est-ce le cas pour les lecteurs et les lectrices de notre époque. Elle occupe l'interstice qui se forme comme en creux dans le contact entre les identités ethniques israélite, cananéenne et qénite des différents protagonistes. On ne sait rien de l'origine ethnique de Yaël (Miller, 2008, p. 16 ; Duran, 2006, p. 18-19⁴⁷). C'est donc avec

⁴⁷ À ce propos, Duran soutient que « Jael's emphatic presence lacks exactly the attributes that constitute her husband – known ethnicity and loyalty » (2006, p. 19).

une donnée inconnue, mais néanmoins importante⁴⁸, qu'il s'agit ici de travailler, tout en considérant le poids possible de l'ethnicité du mari dans le récit⁴⁹.

1.4.2.1 Sisera : géographie des appartenances

Du point de vue de l'ethnicité, l'identité de Yaël est tout aussi ambiguë que celle du chef militaire Sisera. En effet, on peut interroger l'identité de ce général d'armée au service du roi de Canaan, Yavîn⁵⁰ (Jg 4,2). Dès le deuxième verset du chapitre 4, les domiciles du roi (Hatsor) et du général (Harôshet Hagoyim) sont distingués. Il n'est d'ailleurs pas clair quel type d'appartenance le terme « Canaan » commande. Plusieurs spécialistes ont en effet souligné la fiction à l'œuvre dans cette royauté cananéenne. En effet, selon Butler, Canaan y est représenté comme une unité politique, bien qu'il n'en soit rien (2009, p. 89). Dans le même ordre d'idées, Abadie affirme que « le titre donné à Yavîn de "roi de Canaan" (verset 2 repris aux versets 23-24) suppose une unité cananéenne qui n'a jamais existé ; le pays était plutôt morcelé en de multiples Cités-états⁵¹ en constante rivalité » (2011, p. 63 ; cf. Niditch, 2008, p. 64 et Butler, 2009, p. 89). Sparks, par le biais d'une lecture critique de Lemche (1991), en arrive d'ailleurs

⁴⁸ À propos de l'ethnicité de Yaël, Duran affirme : « Even her ethnicity, which should give us some clue, is a blank, as though her gender had erased or eclipsed it » (2006, p. 35). Je ne saurais soutenir une telle idée. D'ailleurs le genre de Yaël n'est pas, à mon avis et à celui de Guest (2011), si évident et fixe. Il est plutôt teinté, tout au long de l'épisode du meurtre de Jg 4,17-22, par l'aura du stéréotype des femmes étrangères, ce que je tenterai d'ailleurs de démontrer.

⁴⁹ Pseudo-Philon, dans LAB, a complètement évacué cette ambiguïté : « Neither Judges nor LAB indicate whether Jael is also a Kenite. Although Pseudo-Philo does not make Jael into an Israelite (as with Tamar), LAB de-emphasizes her foreign connections by omitting her husband's name (Aber) » (Burnette-Bletsch, 1998, p. 58, note 8).

⁵⁰ Il s'agit d'un ajout rédactionnel selon de Vaux (1973, p. 101). Abadie abonde dans le même sens lorsqu'il affirme que Yavîn est possiblement un personnage fictif et qu'il ne joue aucun rôle dans le récit en prose de Jg 4 (2011, p. 63). Il faut d'ailleurs noter qu'un Yavîn roi d'Hatsor apparaît en Jos 11. Une confusion avec ce dernier n'est pas impossible (Butler, 2009, p. 89 ; Soggin, 1987, p. 60).

⁵¹ À ce sujet, cf. Sparks (1998, p. 105).

à la conclusion suivante : Canaan correspond avant tout à une désignation géographique, permettant de désigner la région de la Palestine, province égyptienne dont la capitale était Gaza aux 14^e et 13^e siècles ANE (1998, p. 104 ; cf. Liverani, 2008, p. 373⁵²). Selon lui, à cette époque, il n'existe pas une telle chose qu'une ethnicité cananéenne, mais des gens sont néanmoins ainsi nommés à l'aide du terme « Cananéens⁵³ » et il existe bel et bien ce qu'il nomme « polarity between "Israel" and their neighbors, the inhabitants of Canaan » (1998, p. 107). Ce que le récit de Jg 4 tente de mettre en scène à travers les combats armés entre Cananéens et quelques tribus du Nord renvoie peut-être tout simplement au lointain souvenir des tensions entre les différents groupes qui cohabitaient sur le même territoire de nombreux siècles après la chute des cités-États cananéennes (13^e – 12^e s ANE). Comme le résume fort bien Na'aman, « la population palestinienne de l'âge du Fer I (XII^e – XI^e siècles) était constituée de groupes de Cananéens autochtones, de pasteurs nomades vivant en Canaan et sa périphérie, ainsi que d'émigrés arrivés de pays lointains » (2003, p. 1324). En fait, il s'avère impossible de distinguer historiquement, et clairement, les groupes en présence. D'un point de vue strictement littéraire, peu importe les conclusions tirées, les appartenances, qu'elles soient tribales, ethniques ou géographiques, sont toujours contrastées les unes par rapport aux autres. Il est d'ailleurs possible que, sur d'anciennes tensions remontant à l'âge du Fer, soient projetées des tensions beaucoup plus récentes de l'époque post-exilique, plus précisément de l'époque perse (Lanoir, 2005, p. 305).

⁵² Aux 5^e et 4^e siècles, le terme « Canaan » s'appliquait plutôt à la Phénicie, et aussi en général à la population de Palestine. Selon Liverani, c'est cette signification que l'on retrouve dans les récits de conquête (Liverani, 2008, p. 373).

⁵³ Contre Lemche, Rainey abonde dans le même sens, à partir de son exploration des textes du Bronze récent : « All the texts discussed above reflect a realistic concept of geography. Canaan as a geographic and social entity was a reality to the various authors » (1996, p. 12). De même, il ne remet aucunement en question l'existence de rois en Canaan (Rainey, 1996, p. 6 et 8).

Chose certaine, depuis déjà longtemps, dans l'histoire de la réception, l'ethnicité de Sisera (סִיסְרָא) ne va pas de soi (Niditch, 2008, p. 64). Si l'identité cananéenne n'est pas écartée par tous et toutes (Finkelstein & Silberman, 2002, p. 159), la remarque de Halpern est très juste : « Sisera is a Canaanite conundrum » (Halpern, 1988, p. 89). Bref, l'identité du général demeure un mystère. Plusieurs commentateurs soutiennent en effet qu'il ne s'agit pas d'un nom sémite, ni d'un nom indo-européen, mais possiblement d'un nom d'origine louvite (Asie mineure) appartenant aux peuples de la mer et peut-être même aux Philistins (Abadie, 2011, p. 63; Butler, 2009, p. 89 ; Soggin, 1987, p. 60 ; 2004, p. 171-172 ; de Vaux, 1973, p. 102). Bref, Soggin, comme plusieurs autres avant lui, dont de Vaux, soutient l'idée d'une origine philistine pour Sisera. Selon de Vaux, le nom de la ville dont Sisera est issu témoignerait peut-être aussi de cette origine philistine (1973, p. 102). Miller rappelle la position de Bloch-Smith (2003) selon laquelle la différenciation ethnique d'Israël ne se fait pas face aux Cananéens, mais bien aux Philistins (Miller, 2008, p. 185). Younger propose une origine anatolienne du nom et Block une origine hourrite ou hittite (Younger, 2002, p. 139 ; Block, 1999, p. 189). Bref, peu importe l'hypothèse privilégiée à ce sujet, une chose reste certaine : Sisera est un étranger. Son identité culturelle ou ethnique est tout aussi floue que celle de Yaël, mais lui aussi est représenté de manière stéréotypée comme le suggère Wright : « One could also imagine the portrayal of Sisera being relished as that of a buffoon or a stupid foreigner – why, he was so ignorant of the proper way of doing things that he let a woman trick him into falling asleep in her tent, thinking he was protected by a hospitality relationship which in fact didn't even exist [...] » (1989, p. 217 ; cf. aussi Chalcraft, 1990, p. 184 ; Bal, 1995, p. 116).

1.4.2.2 Femme de Heber le Qénite

Yaël, pour sa part est d'emblée présentée en tant que אִשָּׁת הַכֶּנִּי הָקָנִי, ce que la plupart des commentateurs et commentatrices traduisent par un statut matrimonial : « femme de Heber le Qénite » (Christianson, 2007, p. 533-534; Fewell, 1992, p. 69 ; Lindars, 1995, p. 191). Cette formule est des plus courantes dans la Bible hébraïque. Elle vient signifier l'appropriation maritale (« sexage »), au sens de Colette Guillaumin, par le biais du mariage (1992, p. 50 ; Garcia-Alfonso, 2010, p. 77) et un processus d'hétérosexualisation par la même occasion (Guest, 2005, p. 177-181). La donnée identitaire qui prime donc dans le cas de Yaël, c'est son statut de propriété. Ce qui mène plusieurs commentateurs et commentatrices à conclure que la « marchandise » est nécessairement de même ethnicité que son propriétaire. En effet, tout comme Yaël, Bathsheba est elle aussi l'objet d'une dénomination d'appropriation en 2 S 11,3 : אִשָּׁת אֹרְיָה הַחִתִּי, soit « femme d'Urie le Hittite ». Et pareillement, rien ne mène à conclure que cette femme est hittite. Bathsheba et Yaël ne seraient effectivement pas les premières femmes à contracter des mariages mixtes. En fait, l'identité ethnique de Yaël, comme celle de Bathsheba, mais aussi de Delilah, reste floue (Ackerman, 2000, p. 37). Rien ne permet de croire que, dans le cas de Yaël ou de ces autres femmes, l'ethnicité soit un produit dérivé de la vie conjugale. L'exemple de Ruth la Moabite est éloquent à cet effet. Son premier mariage avec un Ephratéen ne change rien au statut d'étrangère qui continue de lui être attribué à travers sa désignation ethnique.

Par ailleurs, avec Duran, il est intéressant de noter la présence quasi-fantomatique d'Héber qui ne fournit pas au récit davantage que l'ombre de sa culture : « Heber's character asserts no presence, but consists only of his ethnicity and his alliance (which are at odds with one another) » (Duran, 2006,

p. 19, cf. aussi p. 35 et Bach, 1997, p. 201-202), une ombre qui viendra pourtant nécessairement teinter le contexte dans lequel évolue Yaël et ainsi imposer certaines contraintes à l'autonomie de sa femme (Fewell & Gunn, 1990, p. 391). Son seul geste, dans toute l'histoire, n'est-il pas d'installer (נָטָה) sa tente – et donc de déménager sa maisonnée – à l'endroit précis où Sisera rencontrera Yaël (Duran, 2006, p. 19) ? On mentionne en effet en Jg 4,11 : « Hèbèr le Qénite s'était séparé de Qayin, [parmi] les fils d'Hobab, beau-père de Moïse. Il monta sa tente aussi loin que le chêne de Tsaanannîm qui [est] près de Qèdèsh ». Si Yaël est d'appartenance qénite, comme son mari, cette prise de distance d'avec le reste du groupe signifie une autre marginalité, de l'intérieur même du groupe qénite, que sa famille et elle-même partageraient avec Héber (Duran, 2006, p. 19 ; Sakenfeld, 2008, p. 16 ; Fischer, 2009, p. 156).

1.4.2.2.1 Traduire autrement : la disparition du mari

De manière plus isolée, quelques auteur.e.s ont par ailleurs proposé une compréhension différente de l'expression אִשָּׁתָּהּ הַקָּרִי. Soggin, par exemple, propose la traduction de הַקָּרִי par « groupe⁵⁴ » (Soggin, 1987, p. 62 et 68-69 ; cf. aussi Schneider, 2000, p. 73 & 77) et Ackerman, dans le même ordre d'idées, traduit par « bande » ou « compagnie » (2000, p. 38 ; 1998, p. 99⁵⁵). Van Wolde rappelle à son tour que le mot peut signifier « ami⁵⁶ », « laissé pour compte » (1996, p. 294).

⁵⁴ Butler critique sévèrement cette voie interprétative choisie par Schneider. Il affirme : « Schneider (77) tries to rob Heber of a wife – or Jael of a husband – but this is certainly bending the text a bit too far to fit the desires of feminist exegesis and literary study » (Butler, 2009, p. 100).

⁵⁵ Ackerman identifie l'emploi d'un terme de même racine *hibrum* dans les textes de Mari et le même mot apparaît en Os 6,9 avec le sens de « bande » ou de « compagnie » (2000, p. 38 ; 1998, p. 99).

Fewell traduit littéralement אִשָּׁתָּהּ הַקָּרִי par « Joiner the Smith » (1992, p. 69).

⁵⁶ Avec une vocalisation différente de celle du texte massorétique.

Déjà anciennement, la traduction grecque du codex Alexandrinus retenait l'idée d'un nom commun collectif avec l'expression οἱ πλησίον τοῦ κειναίου, que Harlé traduit par « les parents du Kinéen » (Harlé, 1999, p. 104-105 ; Lindars, 1995, p. 191). De l'avis de Bos, l'emploi d'un tel terme dans le sens de « groupe » a le mérite de présenter Yaël comme une femme audacieuse, détenant une grande force de caractère, puisqu'elle ne craint pas d'aller contre la volonté de son groupe qénite. Cependant, cette traduction lui paraît peu crédible en raison de l'apparition du seul terme הָקָנִי sans הָקָנִי et sans non plus un article défini précédent ce même mot au verset 21 (Bos, 1988, p. 52). La traduction par « groupe » semble dès lors peu plausible pour l'ensemble de la péricope (cf. Lindars, 1995, p. 191). Bos considère la proposition de Malamat, selon laquelle Heber correspond en fait à la personnification d'un groupe de familles nomades, comme étant plus convaincante (Malamat, 1962, p. 146 ; cf. Bos, 1988, p. 52-53 ; Halpern, 1992, p. 18 ; 1988). Contrairement à Bos, je suis d'avis que la traduction par « femme d'Heber le Qénite » est la plus riche en ce qu'elle permet d'autres significations, en particulier en ce qui a trait à la question des rapports sociaux de sexe entre ce général étranger et cette étrangère mariée, vivant sous la tente (Reis, 2005, p. 26-27 ; Streete, 1997, p. 60). Bien qu'absent, ce mari détient un ascendant certain, qui n'est pas sans se faire sentir sur sa femme, Yaël. Cependant, ascendance culturelle n'est pas appartenance. Et c'est précisément cette appartenance dont il est ardu de définir les contours en ce qui concerne la femme nomade. En effet, le texte ne permet en aucun cas d'attribuer avec certitude l'identité qénite, cananéenne ou israélite à Yaël, malgré les affirmations des un.e.s et des autres (par exemple, O'Connell, 1996, p. 110 ; Abadie, 2011, p. 73). D'ailleurs, les rédacteurs du livre des Juges, quelle que soit l'étape de rédaction à laquelle on se réfère, auraient-ils dissimulé leur identité ethnique partagée avec l'héroïne si tel avait été le cas ? J'en doute très sérieusement. Comme Delilah dont la « philistinité » n'est affirmée nulle part avec certitude

dans le texte, Yaël se retrouve, elle aussi, en plein cœur d'un conflit entre Cananéens et Israélites alors qu'elle n'appartient ni à un camp, ni à l'autre (Ackerman, 2000, p. 37). Chose certaine, Yaël n'est pas en reste du point de vue de la marginalité⁵⁷. Sa marginalité est triple, voire quadruple : elle est femme, étrangère, meurtrière et isolée d'un point de vue géographique (Bal, 1995, p. 52).

1.4.2.2.2 Généalogies qénites

Mais qui sont donc les Qénites ? Doit-on bel et bien les concevoir comme un groupe ethnique ? Quelles sont les implications de cette appartenance sur le meurtre commis par Yaël ? Comme je le mentionnais en introduction, je retiens à la suite de Sparks et de Miller l'idée d'ancêtres communs mythiques au fondement de toute ethnicité. Les Qénites, dont je soutiens qu'il s'agit d'un groupe ethnique, ne font pas exception à cette règle. À l'origine du groupe se trouverait *Qayin* (Gn 4,17-24), condamné à l'errance et donc à l'existence nomade et protégé de toute violence par un signe posé sur lui, à la suite du meurtre de son frère Abel. La racine קן au fondement du nom du groupe comme de celui de l'ancêtre correspond aux significations : « forger » ou « forgeron » en arabe, en syriaque ou en palmyrénien (Halpern, 1992, p. 17 ; Sparks, 2009, p. 23 ; Blenkinsopp, 2008, p. 140). La même racine est à l'origine d'un mot pour désigner une lance en 2 S 21,16. Par ailleurs, en Gn 4,22, il est question d'un descendant de *Qayin*, Tubal-Qayin le premier forgeron. D'autres significations de cette racine sont possibles en éthiopien et en syriaque – et en arabe selon Halpern – et mènent plutôt dans le champ sémantique de la musique avec « chanson », « chant », « hymne » et « élégie » (Brown, Driver et Briggs, 2005,

⁵⁷ Niditch (1989, p. 52-53), à propos de Yaël en tant que modèle pour les femmes, mais aussi pour tous les marginaux.

p. 883 ; Halpern, 1992, p. 18). Un autre descendant de *Qayin* et fils de Lamek, Youval, est d'ailleurs associé au domaine de la musique dont il est le patron (Halpern, 1992, p. 18 ; McNutt, 1994, p. 115). Au sujet du récit de *Qayin*, Blenkinsopp rappelle l'hypothèse selon laquelle Gn 4, 1-24 participerait d'un rappel du rôle des Qénites dans l'histoire ancienne d'Israël, en particulier en ce qui concerne le culte de YHWH⁵⁸ (2008, p. 140-141). Cet auteur soutient d'ailleurs que le récit d'Abel et de *Qayin* est un mythe des origines ethniques des groupes en présence (Blenkinsopp, 2008, p. 152).

La majorité des commentateurs ont retenu l'association avec la forge pour mieux comprendre les implications d'une identité qénite dans la Bible hébraïque, attribuant la fonction de forgerons itinérants aux membres de ce groupe (Halpern, 1992, p. 17; Echols, 2008, p. 25-26⁵⁹ ; Lindars, 1995, p. 200 et 241 ; Sparks, 2009, p. 23 ; Schneider, 2000, p. 72). L'origine géographique des Qénites, que plusieurs situent dans les régions du sud de la Palestine⁶⁰ rend vraisemblable l'hypothèse qui associe le monde qénite au monde des forgerons, puisque l'archéologie permet de savoir que ces régions étaient fort bien pourvues en cuivre dès le troisième millénaire (Sparks, 2009, p. 23). La confirmation de cette association par les découvertes archéologiques est pourtant secondaire dans le cadre de cette recherche puisque ce qui m'intéresse avant tout, c'est l'identité qénite telle que construite dans sa mise en contraste avec les identités « israélite-judéenne » et « cananéenne », peu importe ses

⁵⁸ À propos du signe posé sur *Qayin* par YHWH, Blenkinsopp affirme : « At the social level, therefore, Gen. 4,1-6 is speaking about the Kenites who, like Cain, their *heros eponyms*, bear the mark of their tribal affiliation under the seal and protection of their god Yahveh » (2008, p. 142).

⁵⁹ Cf. le désaccord de Noble à ce sujet (2010, p. 325).

⁶⁰ Halpern (1992, p. 19) les situe dans les régions désertiques au sud et à l'est d'Arad (Cf. Jg 1,16). C'est d'ailleurs entre autres l'association de YHWH avec des régions du Sud (par exemple le mont Séir en Jg 5,4) dans certains textes bibliques qui ont mené à l'hypothèse des origines qénites-madianites du yahwisme. À ce sujet, cf. entre autres l'article de Blenkinsopp qui mentionne la région à l'ouest d'Arabah ainsi que le « pays » d'Edom (2008, p. 137) et Sparks (2009, p. 13).

assises historiques. Les auteurs consultés retiennent par ailleurs que les Qénites sont non seulement des forgerons, mais aussi des nomades (Halpern, 1992, p. 18 ; Lindars, 1995, p. 200 et 241 ; Sparks, 2009, p. 24). Ce sont précisément ces deux traits identitaires dont j'observerai le déploiement dans les gestes de Yaël en Jg 4,17-22 (cf. *infra*).

1.4.2.2.3 La question qénite : quels liens avec les Israélites ?

Il est par ailleurs nécessaire d'aborder les liens « légendaires » entre Qénites et Israélites tels que présentés dans les textes bibliques. En effet, par l'entremise de leur patriarche, Hobab (ou Jethro ?), beau-père de Moïse, les Qénites s'inscrivent dans une véritable proximité ancestrale avec les Israélites (Scham, 2002, p. 52). Le verset 11 du chapitre 4 mentionne déjà cette généalogie. Le personnage d'Hobab apparaît aussi en Nb 10,29 et l'existence d'une amitié ou d'une alliance entre les deux groupes est d'ailleurs mentionnée. L'allégeance première de Yaël irait-elle donc à Israël (Schneider, 2000, p. 73) ? Le verset 16 du premier chapitre du livre des Juges amène très certainement de l'eau au moulin de cette hypothèse, puisqu'il est question de la parenté entre Israélites et Qénites à travers la cohabitation des fils de Qéni et des fils de Juda (Auzou, 1966, p. 202). De plus, les Qénites font partie des ennemis des Philistins et David ment à Akish, le roi philistin de Gat, lorsqu'il lui dit qu'il a razzidé leur Néguev en 1 S 27,10, ce qui témoigne d'une entente, du moins de non-agression, entre David et les Qénites. De la même manière, « ceux des villes des Qénites » font aussi partie des alliés puisqu'ils ont droit à une part du butin de David en 1 S 30,29. Amit résume la situation de la manière suivante : « this datum created the impression of cooperation and identity of interests between the group and Israel » (1999, p. 211 ; cf. aussi Butler, 2009, p. 101 ; Halpern, 1988, p. 85). Fensham abonde

dans le même sens lorsqu'il soutient pour sa part qu'existait entre Israélites et Qénites une forme d'amitié contractuelle entre égaux (1964, p. 52). Cet auteur fonde son hypothèse sur l'affirmation, en 1 S 15,6, selon laquelle les Qénites auraient fait preuve de loyauté (חֲסִידוֹת) envers les fils d'Israël à la sortie d'Égypte ; c'est pour cette raison que Saül leur aurait demandé de s'écarter des Amalékites auxquels il s'attaque. À son avis, il s'agit là d'une forme d'alliance « défensive » qui expliquerait, entre autres choses, le meurtre de Sisera par Yaël. Selon Fensham, cela explique que Yaël fut perçue comme une véritable héroïne en Israël (1964, p. 53 ; cf. aussi McNutt, 1994, p. 114 ; Sasaki, 2001, p. 71 ; Schloen, 1993, p. 31-32).

1.4.2.2.3.1 Marginalisation, magie et culte

Il ne faudrait pourtant pas confondre proximité, voire amitié, avec appartenance. Comme l'ont affirmé Halpern (1992, p. 18), Lindars (1995, p. 191) et Sparks (2009, p. 22), les Qénites ne sont pas des Israélites⁶¹. Au contraire de ce qu'affirme Blenkinsopp (2008, p. 144), cela ne permet de conclure ni à une ethnicité, ni à une religiosité communes. Si les textes bibliques expriment une proximité entre Qénites et Israélites, il y a toujours aussi maintien d'une différence. Il n'y a jamais incorporation d'un groupe dans l'autre (Sparks, 2009, p. 22-23). Cette donnée vient alimenter l'ambiguïté ethnique qui teinte en entier le personnage de Yaël. Son appartenance au groupe qénite est déjà incertaine, mais c'est la qénicité en elle-même qui comporte de véritables zones d'ombre, dont les contours et les limites sont particulièrement difficiles à cerner, en

⁶¹ McNutt y va elle aussi d'un propos nuancé : « The Kenites are portrayed as a people who were staunch supporters of both Israel and Yahwism but never fully incorporated into Israelite society » (1994, p. 113, je souligne). Elle ajoute quelques pages plus loin : « none of these groups was ever fully incorporated into Israelite society » (p. 120).

marge des fils d'Israël. Vivre si proche, peut-être même *parmi* les Israélites, tout comme les Réchabites selon Sparks (2009, p. 22), mais maintenir sa différence : ce sont là un ensemble de données qui permettent de réfléchir aux rapports ethniques au Proche-Orient ancien et au statut de marginale de Yaël. La marginalité des Qénites en général est une thématique déjà abordée par McNutt en raison du métier de la forge dont ils seraient des spécialistes, une spécialité non sans propriétés magiques s'accompagnant d'un lot important d'ambivalence (1994, p. 118). Je partage l'avis de Benjamin selon lequel l'anthropologie comparative à laquelle s'exerce McNutt la mène à de grandes spéculations et, j'ajouterais, à s'éloigner considérablement des textes bibliques. Benjamin affirme en effet : « I would agree with McNutt that the Kenites, the Midianites, and the Rechabites are smiths, and that they are *marginal*. But it does not necessarily follow that they are magicians, and consequently, are *marginalized* » (1994, p. 137).

Ackerman s'engage dans une voie tout aussi inusitée lorsqu'elle fait de la « qénicité » de Yaël – peu importe qu'elle soit Qénite de naissance ou d'adoption – une clé d'interprétation de la scène du meurtre (Ackerman, 2000, p. 37 et 40-41). En effet, par un enchaînement de spéculations assez laborieuses, cette auteure transforme effectivement Yaël, par le biais de son ethnicité, en une représentante du culte. En effet, la fonction cultuelle aurait été transmise de génération en génération, de manière héréditaire, depuis l'ancêtre commun Hobab, prêtre et beau-père de Moïse. Selon Ackerman, Sisera se dirigeait intentionnellement vers la tente de Yaël, fonctionnaire du culte, dont le campement fait partie d'une géographie sacrée. Cette femme serait devenue membre de l'« aristocratie religieuse » de son mari lors de son mariage (Ackerman, 1998, p. 96-98 qui reprend Mazar, 1965). Rappelons en effet qu'au verset 11 du chapitre 4, on prévient lectrices et lecteurs de l'emplacement de la

tente d'Heber le Qénite, non loin du chêne à Tsaanannîm, près de Qedesh. Toujours selon cette auteure, la tente de Yaël serait véritablement un sanctuaire. De plus, c'est la volonté du dieu d'Israël qui serait à l'origine du meurtre comme d'une transgression rituelle (Ackerman, 1998, p. 102 ; Mazar, 1965, p. 302). Ackerman reprend en fait de manière quasi-intégrale la thèse de Mazar (1965). Ce dernier interprète les textes bibliques, en particulier la fonction du groupe qénite (Jg 1,16-17), à partir des fouilles de Tell 'Arad et de la « découverte » d'un sanctuaire à cet endroit. Selon Mazar, le passage portant sur Hobab le Qénite en Jg 1 permet de mettre de l'avant la grandeur de cette famille « which most likely tendered a religious-cultic tradition from its nomadic days [...] » (1965, p. 300). Une telle interprétation en termes culturels et ethniques est insoutenable et invérifiable si l'on s'en tient le moins au texte biblique. D'abord, rien dans le texte ne permet d'affirmer avec certitude que Yaël est une Qénite. Ensuite, aucun rôle culturel n'est mentionné. Je partage l'avis de Butler lorsqu'il affirme à propos de la thèse d'Ackerman : « such a conclusion is built on too large a stack of hypotheses to be believable. The point is Jael's expected allegiance to Jabin and thus to Sisera because of her marriage, not because of her profession » (2009, p. 105). L'interprétation de Mazar et celle d'Ackerman à sa suite s'enracinent dans une conception essentialiste et stéréotypée, voire génétique, de ce qu'est l'ethnicité, comme si tout.e bon.ne Qénite présentait une série de caractéristiques communes et essentielles dont le bagage culturel de l'ancêtre (Hobab) ferait partie. L'ethnicité est avant tout de l'ordre de la relation, du rapport social de différenciation (Bastienier, 2004, p. 179-180), elle est, telle « l'articulation sociale de la différence », dont parle Bhabha, « une négociation incessante qui cherche à autoriser des hybridités sociales émergeant dans les moments de transformation historique » (Bhabha, 2007, p. 31). L'intuition d'Ackerman pourrait néanmoins constituer une piste intéressante si la fonction

culturelle⁶² était bel et bien un trait ethnique stéréotypée que Yaël « surjouait » par le biais du meurtre. Cependant, aucun indice ne permet de cerner une dimension culturelle dans la scène de meurtre (contra Bal, 1995), ni d'ailleurs d'identifier avec certitude qu'il s'agit là d'un savoir transmis d'une génération à l'autre dans le groupe qénite. Il ne faudrait pas confondre « savoir » et « essence ». Sparks rappelle à ce sujet la contingence historique des significations ethniques (1998, p. 11).

1.4.2.2.4 Marginalité intraethnique

Le groupe qénite dont il est question en Jg 4 est particulier en ce qu'il correspond à une fraction du grand groupe ethnique. En effet, le verset 11 de ce chapitre complique la « connaissance » des Qénites dont nous disposons déjà en fonction des autres textes bibliques : Heber le Qénite s'est éloigné de Qayin, fils de Hobab et donc possiblement d'Israël par la même occasion (Butler, 2009, p. 101 ; cf. Stek, 1986, p. 56). Sakenfeld propose une lecture particulièrement intéressante d'Heber qui prend ses distances vis-à-vis de son clan, plante sa tente à proximité de Qedesh et contracte une entente de paix avec les Cananéens. À son avis, ce personnage « [...] is thus a borderland figure, both geographically and ethnically, one who cannot belong fully to either side, who has eschewed his ties even to his own liminal Kenite group, and who apparently has chosen to align himself with the seemingly dominant side (Canaan) rather than with the kinship side (Israel) » (Sakenfeld, 2008, p. 16). Cette présentation de Heber participe du décalage constant qui s'installe entre le texte, les pistes qu'il lance sans cesse dans différentes directions, et les attentes de la lectrice ou

⁶² Il est à noter que cette thèse d'un « fonctionnariat religieux » se retrouve dans tous les textes de Susan Ackerman. Cf. aussi Ackerman (2003, p. 180).

du lecteur qu'il entraîne, sans jamais les respecter. Il est donc particulièrement difficile de déterminer le poids de ces liens ancestraux dans la décision de Yaël de commettre un geste violent au verset 17 (Amit, 1999, p. 211). D'ailleurs, le même verset annonce l'entente de paix entre Jabîn et son mari. Schneider se révèle particulièrement prudent à ce sujet : « [...] or maybe only Jael, considered the relationship of the Kenites to the Israelites as primary in this instance » (2000, p. 73, je souligne). D'autres auteur.e.s n'ont accordé la primauté à aucune allégeance, soupçonnant une certaine neutralité politique de la part des Qénites (Lindars, 1995, p. 197). Cette neutralité s'expliquerait d'ailleurs en raison du métier associé à ce groupe, soit celui de la forge des armes à proximité des batailles (McNutt, 1994, p. 120-121 ; Frymer-Kensky, 2002, p. 53 *in* Leneman, 2007, p. 430). Fewell & Gunn avancent l'idée que ce sont les Qénites qui seraient à l'origine de la construction des chariots de fer (Fewell & Gunn, 1990, p. 395 ; cf. Olson, 1998, p. 781).

Liverani rappelle que les textes qui font état d'une « parenté » entre Israélites et différents groupes tels que les Ismaélites, les Midianites, les Amalécites, auxquels on pourrait ajouter les Qénites, sont de datation tardive : 7^e-6^e siècles ANE (2008, p. 124). Ces « proximités culturelles » doivent donc peut-être se comprendre à la lumière d'une identité judéenne émergente qui, à l'époque perse, est, comme l'affirme Lanoir fort à propos, nécessairement « [...] fondée sur l'irruption d'éléments étrangers » (2005, p. 305). La scène de meurtre avec ses deux protagonistes « étrangers » permet en fait de poser la question propre à l'époque perse : « qui est à l'intérieur du peuple et qui est à l'extérieur ? » (Lanoir, 2005, p. 309). L'impossibilité de situer Yaël d'un point de vue « ethnique » montre à quel point il est difficile d'y répondre. Par ailleurs, si la question des appartenances de Yaël reste irrésolue tout au long de l'épisode du meurtre, c'est que les rédacteurs tiennent à conserver la femme, et le geste

accompli, dans toute sa différence en tant qu'allochtone (cf. Brenner, 2012, p. 30). On remarque d'ailleurs la présence de traits culturels qénites – en particulier la forge et le nomadisme – en Jg 4,17-22, qui accentue cette différence ethnique. Cela permet de poser l'hypothèse suivante : ces traits participent d'une ethnicisation et donc d'une forme d'altérisation de Yaël ; ils affirment sa différence, et ce, de manière stéréotypée par rapport aux autres groupes en présence.

1.4.2.2.5 Caricature ethnique de la meurtrière

En effet, on constate que certaines « données » culturelles se trouvent sous une forme ou l'autre dans l'épisode du meurtre accompli par Yaël qui en vient quasiment à correspondre à une caricature (ethnique) de la « parfaite Qénite ». C'est Halpern le premier – plusieurs éléments de son hypothèse me paraissent pourtant avoir des fondements douteux⁶³ – qui ouvre cette intéressante piste en affirmant : « clearly conceived of as a non-Israelite even in this early context, Jael is an archetypal Kenite » (1992, p. 18). On constate en effet que le « mythe » qénite semble « performé » de nouvelle manière à travers ce meurtre accompli par une femme dont le mode de vie ne serait pas la cause (indirecte) de la violence, comme dans le cas du meurtre d'Abel par Qayin, mais plutôt le moyen. Le quotidien nomade apparaît très clairement dans le récit du meurtre de Sisera par Yaël en Jg 4, 17-22. Elle vit sous la tente, abreuve Sisera de lait provenant d'une outre en peau et l'assassine à l'aide de ses outils de *campeuse* (Bos, 1988, p. 54-55 ; Burnette-Bletsch, 1998, p. 62 ; Schneider, 2000, p. 80). En quoi le lait

⁶³ En particulier, sa théorie selon laquelle le récit de Jg 4 doit être subordonné au cantique de Jg 5 en tant qu'un mauvais travail d'historien ayant tenté de répondre aux quelques silences du cantique (Halpern, 1988).

caillé⁶⁴, le piquet⁶⁵ et le marteau sont-ils surprenants chez des Qénites, nomades souvent associés aux métiers de la forge (Lindars, 1995, p. 200 et 241) ? On constate même que les gestes qui accompagnent et accomplissent le meurtre portent la « marque » de cette qénicité et de ce nomadisme : Yaël assassine Sisera comme elle planterait sa tente ; il en vient à faire partie de l'habitation (Duran, 2005, p. 119). Elle fait appel aux habiletés du groupe qénite dans lequel elle vit (Lindars, 1995, p. 201). Pourquoi cette représentation hyperethnalisée de Yaël ? Une ethnicité qui n'est peut-être même pas la sienne ? Schneider souligne par ailleurs l'ironie dont est empreinte la représentation de « Yaël la Qénite » : les Israélites dont les lacunes technologiques sont des plus apparentes face aux chars de fer des Cananéens ont pour héroïne une femme issue d'un clan de forgerons (2000, p. 72). Doit-on comprendre le choix de cette héroïne improbable comme une ouverture à l'étranger ou du moins le fait de tolérer la présence d'autres cultures au sein du groupe comme on peut le percevoir avec le livre de Ruth ? (Lanoir, 2005, p. 289ss) On laisse néanmoins le travail de signifier la frontière à travers la violence et la déviance à cette étrangère (Fassin, 2009, p. 300), ce qui peut nous mener à en douter. Je tenterai tout au long de ce chapitre de mettre en lumière l'identité de contraste assignée à Yaël. En plus de la question de l'identité ethnique, d'autres éléments doivent être considérés pour tenter d'éclairer la scène de meurtre, en particulier les perceptions et allégeances de l'un et l'autre personnages.

⁶⁴ À ce sujet, le constat d'Houston est sans doute le plus raisonnable : « what else might have been available to drink in a nomad's tent ? » (1997, p. 536-537). Dans la perspective du nomadisme pastoral, Schneider et Bal en arrivent à la même conclusion (Bal, 1988, p. 105 ; Schneider, 2000, p. 79). Bal en théorise néanmoins davantage le don excessif.

⁶⁵ Lindars semble particulièrement bien renseigné à propos des piquets qénites. Il s'agit, selon lui, de longs piquets en métal (1995, p. 200).

1.4.3 Scène de crime : les aléas d'une rencontre

1.4.3.1 Le point de vue de Sisera : l'espoir d'un refuge ?

Sisera croyait-il pouvoir trouver refuge dans cette tente en raison de la paix entre son roi et Heber le Qénite, mentionnée dès le verset 17 (Halpern, 1988, p.85 ; Leneman, 2007, p.430) ? Connaissait-il déjà l'existence de ce campement ? A-t-il cru que Yaël lui réserverait le traitement politique correspondant à cette alliance ? Les avis sont partagés à cet effet. D'abord, cette paix (שלום) a été interprétée de diverses façons par les commentateurs et commentatrices de Jg 4-5. Pour certains, il s'agit simplement d'une obligation de neutralité pour le groupe qénite (Lindars, 1995, p. 197 ; Assis, 2005, p. 11). Pour Ackerman, c'est plutôt une « fiction maladroite » (1998, p. 92), une opinion que Lindars et Assis ne sont pas loin d'endosser lorsqu'ils font de cette information une explication éditoriale ou un élément qui embrouille la compréhension du texte (Assis, 2005, p. 11 ; Lindars, 1995, p. 1997). Fewell est d'avis qu'une telle politique est obsolète et ne s'applique pas au contexte de Yaël (1992, p.69). Alors que d'autres auteurs imaginent un conflit entre Yaël et Heber motivant le geste meurtrier de la femme nomade (Christianson, 2007, p.538 ; Margalit, 1995, p. 640), Noble, au contraire, suppose une histoire d'amour (!) justifiant la venue de Sisera auprès de Yaël (2010, p. 324). Encore une fois, on s'éloigne du texte pour mieux spéculer. Bref, la plupart souhaitent se défaire ou réduire l'importance de cette information encombrante qui pourrait expliquer la venue de Sisera à proximité de la tente de la nomade. Selon Reis, la tente de Yaël s'est trouvée sur son chemin, mais Sisera ne cherchait pas à s'y rendre. Ce n'était pas sa destination (2005, p. 25). Il se dirigeait plutôt chez Heber, son mari, et elle l'a détourné de cet autre lieu (Reis, 2005, p. 25 ; Stek, 1986, p. 71). Halpern et

Margalit sont du même avis. Halpern, à la suite de l'auteur historien responsable de l'écriture du chapitre 4, qu'il considère si malhabile, tente à son tour de résoudre les problèmes laissés entiers par Jg 4-5. À son avis, Heber et toute sa famille constituent un ensemble d'informateurs, d'espions à la solde des Cananéens. Ce sont ces nomades qui auraient prévenu Sisera de la venue de Baraq⁶⁶ et de ses hommes (Halpern, 1988, p. 86, cf. aussi p. 95 ; Yee, 1993, p. 113). Margalit suppose pour sa part que Heber est un mercenaire au service du roi de Canaan dont la fonction première serait de maintenir l'ordre dans la route d'Hauran, à proximité du fjord du Jourdain, entre Khirbet Kerak/Bît Yerah et Tell Ubeidryeh (Margalit, 1995, p. 633). Ainsi, Sisera aurait abouti dans le mauvais campement, celui des femmes et des familles plutôt que celui de l'armée. C'est ce second camp que Sisera cherchait à rejoindre (Margalit, 1995, p. 633 et 635 ; O'Connell, 1996, p. 113, note 93). Il y aurait donc méprise sur toute la ligne quant au lieu où Sisera croit atterrir⁶⁷ (Margalit, 1995, p. 635 ; Matthews, 2004, p. 69 ; Reis, 2005, p. 25-26). Non sans intérêt, ces interprétations sont du moins essentiellement de l'ordre de la spéculation. Et c'est là la grande difficulté des versets 17 à 22 du chapitre 4 du livre des Juges. On ignore non seulement les motifs spécifiques qui poussent Yaël au meurtre de Sisera (Amit, 1999, p. 211 ; Christianson, 2007, p. 532-533 ; Fewell, 1992, p. 69), mais aussi les sentiments réels inspirés par la rencontre de l'un et de l'autre. Au contraire de plusieurs de ses collègues, Duran est d'avis que Sisera savait très bien où il allait et le choix de Yaël n'était pas aléatoire, mais bien intentionnel : « it seems clear that Sisera goes to Jael's tent on the assumption that Jael will

⁶⁶ Selon Leneman, puisque Yaël semble connaître aussi bien Sisera que Baraq, elle était probablement une « double agent », au service de Déborah (2007, p. 430 et 438). Selon Butler, les versets 12 et 13 témoignent eux aussi de la présence d'espions bien qu'ils ne soient pas mentionnés de manière explicite, mais il ne les identifie pas pour autant au clan qénite (2009, p. 101).

⁶⁷ O'Connell soutient plutôt, dans le même esprit qu'Amit, que c'est YHWH qui est à l'origine d'une telle disposition de l'espace – et donc des tentes. Rien n'est laissé au hasard dans cette histoire sous contrôle de la divinité (1996, p. 112).

willingly hide him – otherwise, the tent of any Israelite wife would do » (Duran, 2006, p. 21 ; cf. Noble, 2010, p. 321). Schneider est du même avis. Elle soutient en effet que ce sont les informations mentionnées en Jg 4,17, à propos de la paix existant entre Heber et Jabin qui l'ont mené vers Yaël (2000, p. 76 ; Butler, 2009, p. 100). Cette connaissance dont disposent lectrices et lecteurs, on peut en effet supposer que le général d'armée en était lui aussi le détenteur.

Le texte de Jg 4 sème différentes pistes en ce qui a trait aux allégeances de Yaël et le traité de paix en fait partie, tout comme les informations fournies en Jg 4,11. Il y a effectivement un échafaudage d'ironie à travers lequel s'élève le suspense tout au long du récit (Pogor, 2012, p. 283 ; Schneider, 2000, p. 76). Réunissant les arguments à la fois de Soggin et de Schneider, Butler se fait le plus convaincant : « In truth the treaty is the entry point for the narrative tension that brings Sisera and Jael together. The treaty makes plausible Sisera's visit to Jael's tent » (2009, p. 100). Selon Exum, on ne fournit pas au lectorat la clé permettant d'expliquer le déroulement des événements et éventuellement le meurtre parce que la prose « [...] uses the withholding of motivation as a narrative technique to raise doubts about Jael's character » (2007, p. 19). L'ambiguïté n'est pas problématique, mais nécessaire dans le cadre de cette histoire et pour cette raison, plusieurs pistes d'explication restent ouvertes.

1.4.3.2 Le point de vue de Yaël : entre calcul et contingence

Si l'alliance de paix constitue le motif premier de la fuite de Sisera en direction de Yaël, doit-on comprendre l'accueil que la femme nomade lui réserve à partir de cette même information ? Si on répond par l'affirmative, notre

compréhension du texte ne s'éclaire pourtant que pour un temps, car l'hospitalité mène au meurtre. Comment expliquer une telle violence dans un contexte de paix (Butler, 2009, p. 100) ? Pourquoi est-elle allée à l'encontre de la paix contractée par son mari en assassinant Sisera ? À ce sujet, le texte de Jg 4, comme celui de Jg 5, reste bien avare de commentaires. Nombre d'auteur.e.s consulté.e.s ont d'ailleurs mentionné le silence de Jg 4 comme celui de Jg 5 en ce qui concerne les motifs de Yaël à l'origine de son geste violent (Amit, 1999, p. 212 ; Logan, 1996, p. 47). Tout le récit reste bien ambigu à ce propos. La grande question est la suivante : s'agissait-il d'un geste calculé ou d'un geste accidentel et improvisé ? Les engagements politiques pris par son mari laissent plutôt penser qu'elle viendrait en aide à Sisera (Lindars, 1995, p. 191). Marais n'est pas loin du reproche lorsqu'il affirme à propos de Yaël qu'elle change d'allégeances comme de chemise (1998, p. 101-102).

1.4.3.2.1 Chicane de ménage ?

Selon Fewell & Gunn, le personnage de Sisera fait précisément l'erreur de confondre les engagements et les priorités de Yaël – en tant que « femme de » – avec celles de son mari (1990, p. 392). Cette relation de possession (« femme de ») est d'ailleurs réaffirmée au moment du meurtre (Jg 4,21), sans doute, selon Christianson, pour que l'ambiguïté de cette relation de pouvoir entre un homme absent et une femme active et indépendante en soit révélée encore davantage (2007, p. 534). Selon ces auteurs, il semble que les commentateurs et commentatrices n'aient pas assez pris en compte une autre donnée dont on ignore tout : le ménage d'Heber et de Yaël⁶⁸. Leur vie de famille était-elle

⁶⁸ À ce sujet cf. aussi Schneider (2000, p. 77).

harmonieuse ? Yaël était-elle satisfaite de cet isolement de leur maisonnée face au reste du groupe qénite ? Le meurtre aurait-il pu constituer une forme d'exutoire pour les tensions du ménage (Christianson, 2007, p. 538) ? De manière assez surprenante, Margalit abonde à peu près dans le même sens lorsqu'il affirme : « it may be suggested that Jael's action reflects a deep-seated conflict between husband and wife of a political-ideological nature », bref qu'il y a possiblement une chicane de couple à saveur politico-religieuse entre Yaël et Heber (1995, p. 640). Cette observation le mène à reconduire l'idée d'une Yaël yahwiste que les engagements du mari révoltent (Butler, 2009, p. 101 ; Margalit, 1995, p. 640).

1.4.3.2.2 Geste calculé pour sauver Israël ?

Dans tous les commentaires consultés, on tente à tout coup d'identifier les allégeances de Yaël de manière définitive et on y réussit difficilement. Le récit de Jg 4 ne fournit que des pistes, mais aucune certitude. Ce qui n'empêche pas certain.e.s de soutenir que le meurtre de Sisera est clairement l'expression d'une allégeance personnelle envers les Israélites. Il s'agirait d'un acte volontaire selon Prouser, « not chance killing⁶⁹ » (1994, p. 24 ; Noble, 2011, p. 328 ; Stek, 1986, p. 73). Une autre hypothèse très similaire à la précédente se fonde sur la soi-disant foi yahwiste de Yaël. Ainsi, quelques auteur.e.s font de Yaël une pieuse yahwiste sur le modèle d'une autre femme étrangère, Rahab, dont le témoignage de foi est sans équivoque en Jos 2,9-13 (Boling, 1975, p. 97 ; Blenkinsopp, 2008, p. 142 ; Cazeaux, 1998, p. 151 ; Klein, 2003, p. 37 ; McNutt, 1994, p. 113). Pourtant, le texte en hébreu (texte massorétique) ne souffle mot d'une telle

⁶⁹Hackett est pourtant d'un avis tout différent puisqu'elle affirme que l'héroïsme de Yaël est tout à fait accidentel (2004, p. 357).

piété, à la différence du récit qu'en fait pseudo-Philon dans *LAB* qui n'hésite pas à affubler Yaël de plusieurs traits propres à l'héroïne Judith (Burnette-Bletsch, 1998, p. 59 et 61). Il s'agit sans doute d'une déduction à laquelle sont parvenu.e.s plusieurs auteur.e.s en raison du geste meurtrier, interprété comme une allégeance à la foi israélite. Un autre élément a pu appuyer une telle lecture, soit l'hypothèse ancienne des origines qénites-midianites de YHWH. Cette hypothèse est entre autres fondée sur les liens conjugaux, familiaux et autres de Moïse avec des Midianites⁷⁰. On pense en particulier à sa femme Tsipporah et au père de celle-ci, le prêtre en service (Ex 18). Pour la majorité des auteur.e.s consulté.e.s, il n'y a par ailleurs pas de différence foncière entre Qénites et Madianites, les Qénites étant souvent considérés comme partie prenante du groupe plus large des Midianites (Fensham, 1964, p. 52 ; Blenkinsopp, 2008, p. 144 ; Schloen, 1993, p. 31 ; Halpern, 1992, p. 19-21). Lancé.e.s ainsi dans la recherche d'hypothèses de l'ordre de la généalogie ethnique, plusieurs auteur.e.s oublient pourtant qu'existent des thèses beaucoup plus simples pour expliquer le comportement de Yaël.

1.4.3.2.3 Geste accidentel pour survivre ?

Laissant de côté les discussions sans fin sur les allégeances de la femme au piquet, Fewell & Gunn tentent une lecture beaucoup plus pragmatique de Jg 4,17-22. Dans le contexte guerrier où elle se trouve, Yaël n'est pas à l'abri ni d'un côté, ni de l'autre, elle est « [...] caught in the middle » (Fewell, 1992, p. 69 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 395). Son mari a fait le mauvais choix en « signant » la paix avec les Cananéens, ce qu'elle constate aisément en voyant le général

⁷⁰ Madian est d'ailleurs le nom de l'un des fils d'Abraham et de sa femme Qetoura (Gn 25,1-2).

arriver vers elle à pied. Elle doit agir rapidement face au danger que représentent les troupes israélites victorieuses à la poursuite de Sisera et ce chef de guerre avec lequel elle se retrouve seule : la menace du viol apparaît rapidement à l'esprit dans ce dernier cas (Fewell & Gunn, 1990, p. 395-396 ; Sharon, 2007). Le motif de la survie est aussi retenu par Garcia-Alfonso comme raison première du meurtre : « killing Sisera was what she believed she had to do to be able to live through that day and be able to face the next » (2010, p. 65). À la suite de ces auteur.e.s, on peut effectivement concevoir que la seule chance de survie de cette femme était de prendre le contrôle de la situation (Fewell, 1992, p. 69), et de montrer par la même occasion ses allégeances aux Israélites victorieux représentés par Baraq au verset 22 (Fewell & Gunn, 1990, p. 396). Butler exprime son désaccord envers une telle hypothèse. Il affirme en effet que la question des allégeances de Heber en Jg 4,17 ne peut être évacuée par un tel pragmatisme. Elle doit se poser afin que la transgression héroïque en soit encore plus apparente (Butler, 2009, p. 101). Je ne vois pourtant pas pourquoi ces deux significations ne pourraient pas cohabiter. D'ailleurs, Butler n'explique pas en quoi cette transgression est déterminante pour l'interprétation du récit, sinon qu'il semble sous-entendre, en citant Margalit, que Yaël est de foi yahwiste, ce qui me semble absurde et infondé dans le récit à l'étude. D'ailleurs Yaël n'exprime nulle part dans le texte l'ombre d'un sentiment pro-israélite. Garcia-Alfonso est du même avis (2007, p. 65).

1.4.3.2.4 Traîtrise volontaire ?

Contrairement à Butler qui reste bien timide en ce qui concerne la transgression de Yaël, « heroically breaking the commitments to save Israel » (2009, p. 101), Ackerman n'hésite pas à accomplir un saut interprétatif assez vertigineux et à

faire de ce non-respect des allégeances du mari une véritable trahison⁷¹. À son avis, Yaël, comme Delilah, est une traîtresse⁷². Elle affirme en effet : « In the logic of Judges 4, that is, Jael is just as much a betrayer as is Delilah in Judges 16, "selling out" her Kenite kin » (2000, p. 40-41). Les prémisses de base d'une telle accusation sont bien minces. En assassinant Sisera, Yaël évite à l'ensemble de son groupe – peu importe qu'il soit de naissance ou d'appartenance – le mécontentement violent des vainqueurs qui poursuivent leur ennemi. L'hypothèse toute simple de la survie me semble la plus convaincante et je tenterai d'en faire la démonstration dans les prochaines pages.

1.4.4 Perspectives postcoloniales

Les rares lectures postcoloniales du livre des Juges peuvent d'ailleurs permettre de jeter un regard intéressant sur la situation de Yaël. Uriah Y. Kim a entre autres écrit sur l'historiographie deutéronomiste d'un point de vue postcolonial (« asian-american ») et signe un texte intitulé « Postcolonial Criticism : Who is the Other in the Book of Judges ? » dans l'ouvrage *Judges and Method* (2007) dirigé par Gale A Yee. Il appelle à une certaine vigilance dans l'interprétation du livre des Juges puisque les interprètes occidentaux ont la forte tendance à y projeter des enjeux identitaires, nationalistes même, les menant à adopter la posture « dominante » d'Israël⁷³ (2007, p. 170). À la suite de Schwartz (1997), cet auteur s'intéresse par ailleurs à la violence participant – en amont et en aval

⁷¹ Cf. *infra* à propos de la transgression de la loi de l'hospitalité.

⁷² Margalit en arrive aux mêmes conclusions à propos de Yaël (1995, p. 640). Reis mentionne par ailleurs que Yaël et Bathsheba sont toutes deux des « femme de » ayant trahi la cause politique de leur mari (2005, p. 36, note 42).

⁷³ Cette posture, Israël ne l'occupe pourtant que partiellement dans le livre des Juges. Comme le rappelle Sakenfeld : « From the narrowest viewpoint on our narrative, it is now the Israelites who are under the oppressive hand of the Canaanites, without regard for how the Israelites came to be present » (2008, p. 13).

– de l'altérisation de différents peuples dans le livre biblique à l'étude (Kim, 2007, p. 170-171). Cette construction d'un Autre, peu importe qu'il s'agisse de Cananéens, de Philistins, d'Ammonites, etc., apparaît nécessaire à l'édification de l'identité communautaire d'Israël par les rédacteurs (Kim, 2007, p. 173). Et pourtant, comme le confirme Kim, cette identité de groupe n'est jamais établie de manière stable, sans ambiguïté. L'auteur donne même Yaël en exemple afin de montrer le flou qui entoure les identités dans le livre des Juges. Femme d'un Qénite ayant contracté une alliance avec le roi Jabin, Yaël n'en assassine pas moins l'un de leurs chefs de guerre (Kim, 2007, p. 177). Selon Kim, les concepts postcoloniaux d'hybridité et de liminalité donnent à penser dans son cas comme dans celui de Delilah (2007, p. 178). Cet auteur s'intéresse par ailleurs à l'articulation entre masculinité et identité israélite telle qu'elle se déploie dans le livre des Juges alors que la féminité est plutôt associée à l'altérité (Kim, 2007, p. 178). Le seul article traitant précisément de Juges 4-5 et adoptant explicitement une approche postcoloniale est « Whose Text Is It ? » de Katharine Doob Sakenfeld (2008). En fait, Sakenfeld n'a pas tort lorsqu'elle précise : « There may well be publications in Asia, Africa, or Latin America that do deal with Judges 4-5 from a postcolonial perspective, and there may be various forms of oral communication to which access is even more difficult⁷⁴ » (2008, p. 12). La quatrième partie de l'article de Sakenfeld s'intéresse au personnage de Yaël et fait suite à son article de 1997 où elle relatait son expérience de dialogue à propos de Juges 4-5 avec des femmes coréennes, leaders en milieu ecclésial. De manière rétroactive, elle réalise à quel point cette discussion était ancrée dans une perspective postcoloniale. Dans l'article de 2008, elle s'intéresse aux espaces de rencontre possibles entre les personnages du récit et les lectrices et lecteurs d'aujourd'hui. Une telle démarche est d'autant plus difficile que la posture d'Israël dans le livre des Juges en général et les chapitres 4 et 5 en particulier est

⁷⁴ Sur Juges 4, elle fait par ailleurs référence à l'article en espagnol de Hans de Wit (2000).

à la fois celle d'un peuple opprimé par les Cananéens et celle de l'envahisseur, et donc du dominant, comme dans le cas du livre de Josué (Sakenfeld, 2008, p. 13). Il n'est donc pas simple d'identifier qui, de Yaël, de Déborah, de la mère de Sisera, siège(nt) du côté des colonisateurs, des colonisatrices ou des colonisé·e·s. Sakenfeld inscrit par ailleurs sa lecture postcoloniale de Jg 4-5 dans différents contextes socio-historiques possibles du point de vue de la datation. Par exemple, si l'on adopte une datation post-exilique, quel type de rapports avec l'empire perse semblent représentés dans le texte (Sakenfeld, 2008, p. 15) ? De plus, en ce qui concerne le personnage de Yaël, l'auteure formule une série d'interrogations auxquelles elle souhaiterait réfléchir avec des femmes de diverses provenances. On en retient surtout le statut liminal de la femme nomade entre Israélites et Qénites, colonisateurs et colonisé·e·s. Yaël est-elle ou non une résistante ? Par ailleurs, pour les féministes blanches qui lisent ce texte, la fenêtre de la mère de Sisera, dans le chant de Jg 5, est-elle la seule place qu'il leur soit possible d'occuper (Sakenfeld, 2008, p. 17) ? À la suite de Kim et de Sakenfeld, il me semble essentiel d'explorer le statut marginal et hybride de Yaël et l'influence de cette posture sur sa manière de faire violence au chef de guerre Sisera. Le concept de « mimétisme colonial », tel que l'entend Bhabha (2007, p. 147-157) peut se révéler utile, en particulier dans l'exploration de la performance du meurtre. En effet, Yaël interprète une scène de la vie nomade « ordinaire », une scène d'hospitalité, mais elle accomplit aussi une démarche propre au « récit » des vainqueurs – et donc des colonisateurs – sur un champ de bataille alors que se confondent viol et meurtre. Sa violence n'est-elle pas celle du guerrier victorieux qui s'adonne au viol d'une captive ? Cette signification est-elle maintenue dans/par le texte ou y a-t-il resignification complète ? Peut-on supposer que la femme nomade transforme la scène en lieu de résistance puisque une victime potentielle occupe désormais la posture du guerrier ?

Les appartenances identitaires de Yaël doivent être explorées en considérant ces questions qui touchent directement aux rapports de pouvoir liant Yaël à Sisera. Dans un premier temps, on doit considérer la démarche d'hospitalité permettant la rencontre des deux protagonistes. Il s'agit d'un des critères premiers à partir desquels commentatrices et commentateurs ont jugé du comportement (soi-disant) « transgressif » de Yaël du point de vue du genre et de l'ethnicité, en faisant d'un référent identitaire du quotidien nomade de la femme, une règle sacro-sainte à laquelle elle a dérogé.

1.5 Jg 4,18 : la femme hospitalière ou comment surjouer un trait identitaire

L'entrée dans la sphère privée de la tente à laquelle Sisera se trouve convié par Yaël participe à la fois de sa construction en tant que femme et en tant qu'étrangère. Rappelons qu'une telle offre hospitalière signifie chaque fois la traversée d'une frontière entre différents groupes sociaux signifiant simultanément une prise de risque et la tentative de pacification de celle-ci (Liverani, 2004, p. 169). Au seuil de cette relation, hôtesse et invité doivent en effet se positionner l'une par rapport à l'autre. C'est précisément ce que l'hospitalité vient mettre en branle. Comme le soutenait Flight dès 1923, la loi de l'hospitalité est l'une des données fondamentales du quotidien nomade (bédouin) (Flight, 1923, p. 186⁷⁵). Dans le cas de l'épisode qui réunit Yaël et Sisera en Jg 4,18-22, la quasi-totalité des commentateurs et commentatrices modernes se sont questionné.e.s (Echols, 2008, p. 5) ou se sont prononcé.e.s en ce qui se concerne l'exercice hospitalier de Yaël : le meurtre la rend-elle coupable de transgression de cette règle ? Nombreux sont ceux et celles qui non

⁷⁵ Cette observation est encore juste aujourd'hui bien que les données historiques sur lesquelles Flight fonde son propos soient complètement dépassées (Flight, 1923, p. 186).

seulement répondent par l'affirmative à cette question, mais vont même jusqu'à juger sévèrement la femme nomade (Auzou, 1966, p. 203 ; Butler, 2009, p. 108 ; Bronner, 1993, p. 87 ; Chalcraft, 1990, p. 182 ; Cundall, 1968, p. 88 et 100 ; Dhorme, 1956-1959, p. 730 *in* Bal, 1995, p. 103 ; Klein, 1993, p. 29 ; 2003, p. 40 ; Lanoir, 2005, p. 68 ; Marais, 1998, p. 102 ; Neil, 1975, p. 156 ; Schneider, 2000, p. 77 ; Soggin, 1987, p. 70 ; Yee, 1993, p. 113, note 10 ⁷⁶). En effet, comme le rappelle Bal, son geste meurtrier est le plus souvent interprété comme une véritable transgression du tabou qu'est la loi d'hospitalité (1995, p. 101-105 ; cf. aussi Bronner, 1993, p. 87⁷⁷). Si son interprétation se révèle plus étoffée – elle affirme en effet qu'au rite hospitalier se superpose d'ailleurs un rite sexuel dans le récit –, Bal soutient néanmoins que l'idée de transgression du code de l'hospitalité repose effectivement sur les données du récit (et non du poème). À son avis, il faut néanmoins complexifier notre compréhension du rituel à l'œuvre : il n'est pas seulement hospitalier, mais aussi de combat (Bal, 1995, p. 101-105 et 173-175). Contre l'idée d'un tel comportement transgressif de Yaël, Rasmussen rappelle que la narration de Jg 4 n'émet aucun jugement à ce sujet (1989, p. 91). Pourquoi dès lors conclure que le récit de Jg 4, 17-22 met en scène un tel type de transgression ?

Matthews développe pour sa part une compréhension plus subtile de la scène. Déjà dans les années 1991-1992, il publiait deux articles portant sur la question de l'hospitalité en Gn 19 et Jg 19 et en Jg 4 où il systématisait un modèle protocolaire (cf. 1991, p. 13-15). Il reprend la même thèse en 2004 dans la

⁷⁶ Yee précise néanmoins qu'il s'agit d'un contexte où Yaël fait usage de tactiques de guérilla. Son interprétation ne la mène pas à une évaluation négative de la femme nomade (1993, p. 113, note 10). Dans son texte de 1993, elle souligne néanmoins que le chapitre 4 du livre des Juges vient renforcer les stéréotypes négatifs de femmes tentatrices qui font usage de la tromperie, comme Yaël.

⁷⁷ Il est intéressant de constater, avec Bronner, que pour les rabbins des *midrashim*, Yaël est clairement perçue positivement. D'ailleurs, le seul acte répréhensible qu'on lui reconnaît n'est pas le meurtre, mais bien la relation sexuelle hors mariage (Bronner, 1993, p. 89).

monographie qu'il consacre aux livres de Juges et de Ruth (2004, p. 68-69). Certes, la loi de l'hospitalité n'est pas respectée en Jg 4, mais cette démarche se révèle tout à fait volontaire. À son avis, « the story of Sisera and Jael contains so many violations of the hospitality code that it can only be concluded that a conscious attempt was made by the writers to justify Sisera's murder by Jael » (Matthews, 2004, p. 68). Son raisonnement entraîne le constat de l'irréprochabilité de Yaël. D'ailleurs, l'examen de la scène de meurtre sous la loupe du protocole d'hospitalité mène Matthews à soutenir que c'est avant tout Sisera qui se comporte comme un mauvais convive. L'erreur du général en est d'abord une d'orientation géographique. Ce n'est pas vers la tente de Yaël, mais bien vers celle de Heber que Sisera devait se diriger (Matthews, 2004, p. 69). Selon cet auteur, seul le chef de famille, et donc un homme, pouvait accueillir un étranger chez lui⁷⁸. Il soutient par ailleurs que c'est précisément à cet égard que Yaël transgresse le code de l'hospitalité afin de protéger sa famille (2004, p. 70⁷⁹, cf. aussi Brensinger *dans* Butler, 2009, p. 104). Cette chasse-gardée masculine est pourtant remise en question par Hobbs dans son article de 1993 portant sur un autre cas d'hospitalité, celui de la femme de Shounem qui offre le gîte au prophète Élisée (2 R 4,8-36). Selon Hobbs, Matthews ne s'intéresse tout simplement pas aux rôles joués – et pourtant bien réels ! – par les femmes dans la démarche d'hospitalité (1993, p 94)⁸⁰. Il rappelle en effet : « the function of hospitality in the Mediterranean world is to transform a potentially hostile stranger into a guest : The prerogative of offering hospitality can be, but need

⁷⁸ Liverani semble abonder dans le même sens lorsqu'il affirme « Hospitality can only be obtained by an explicit invitation from the master of the house. It is correct to give hospitality, but incorrect to take it, as is the case with gifts and women » (2004, p. 169).

⁷⁹ Mayfield interprète la posture de Matthews et celle de Benjamin un peu différemment : « Matthews and Benjamin (1992) argue that Jael, functioning as a judge and hero, warns Sisera against raping her. She is not a host since only males act as hosts in the anthropology of biblical hospitality and therefore cannot be seen as disobedient to the ancient ways of hospitality » (2009, p. 318-319).

⁸⁰ Brenner abonde dans le même sens lorsqu'elle affirme : « Jael, acting on behalf of God, goes about her task in a true "male" manner, although she assumes female hospitality » (1993, p. 101). Cependant, sa perspective présente peu d'intérêt tellement elle est essentialiste.

not be the male's. Since hospitality takes place in the house, the action is done in the domain of women's power » (Hobbs, 1993, p. 94 ; cf. Liverani, 2004, p. 169). Effectivement, ce n'est peut-être pas à ce niveau que le comportement de Yaël se révèle subversif. D'autres femmes dans la Bible hébraïque se trouvent elles aussi clairement en contexte hospitalier : Sarah (Gn 18), Rébecca (Gn 24), Abigaïl (1 S 25), la « voyante » d'Ein-Dor⁸¹ (1 S 28), la veuve de Sarepta (1 R 17), la femme de Shounem (2 R 4, 8-36), plusieurs femmes « étrangères » du livre des Proverbes (Pr 7-9), etc. Cependant, la « banalisation » des actions féminines entreprise par Hobbs me paraît douteuse. Il affirme en effet, s'attaquant ainsi aux lectures féministes de 2 R 4,8-36, qu'il n'y a rien de surprenant à voir une femme, telle que la dame de Shounem, si active dans la sphère domestique – sa sphère selon Hobbs ! –, et sujet de nombreux verbes (Hobbs, 1993, p. 95). À mon avis, il fait fausse route car la mention d'une telle « activité domestique » par les rédacteurs de la Bible hébraïque est véritablement surprenante. Les actions des femmes ne les intéressent que rarement. Néanmoins, cette critique de la thèse de Matthews par Hobbs me mène à m'éloigner de la posture qui était la mienne dans le mémoire de maîtrise selon laquelle l'offre d'hospitalité était d'emblée une manière pour Yaël de « désobéir » du point de vue du genre (Létourneau, 2008). Il y a certes désobéissance, mais celle-ci se révèle plus subtilement comme j'aurai l'occasion de le démontrer. Je continue cependant de suivre Matthews lorsqu'il affirme que cette scène emprunte plusieurs codes de la farce, de la comédie noire (2004, p. 68). La performance offerte par Yaël est effectivement de l'ordre de l'exagération comique, comme c'était d'ailleurs déjà le cas avec Éhoud (cf. *infra*). Il y a certes mise en scène d'une certaine hospitalité, mais précisément, ce rituel d'accueil et de protection est un subterfuge. Matthews, mais aussi Wright dans sa thèse déposée en 1989, abondent dans le même sens lorsqu'ils mentionnent les accrocs et les ratés que lectrice et lecteur peuvent

⁸¹ À propos de ce que je qualifierais d'« hospitalité de survie », cf. Reis, 1997, p. 4.

identifier dans le déroulement du rituel d'hospitalité « performé » par Yaël (Matthews, 2004, p. 68 ; Wright, 1989, p. 217 et 219). À l'encontre de nombreux commentateurs depuis la fin du 19^e siècle, Wright affirme que Yaël ne transgresse pas les lois de l'hospitalité puisque ce code de conduite ne s'applique pas dans le cas de Sisera. En effet, Yaël « was clever enough to let Sisera think he was safe without actually entering into a hospitality relationship » alors que leur « communauté d'actes de discours » n'est pas la même et que la relation d'hospitalité n'a jamais été instaurée (Wright, 1989, p. 216 et 219). L'étude minutieuse de Wright permet effectivement de constater que le modèle d'hospitalité développé dans la première partie de sa thèse ne s'applique pas à Jg 4,17-22 et 5,24-27. L'article « Hospitality in the First Testament and the 'Theological Fallacy' » de Hobbs me porte à tirer les mêmes conclusions puisque l'auteur affirme que les soldats égarés – Sisera – et les marchands, constituant une « anomalie » du point de vue social, inspirent la méfiance et ne font pas partie des destinataires du traitement hospitalier⁸² (Hobbs, 2001, p. 18). Hobbs affirme que : « Hospitality, then, is directed at those relatively unknown travellers who are assumed to be members of one's larger community, but not immediately recognized as such. In no case are threatening foreigners (nokrîm) or resident aliens (gerîm) offered hospitality » (2001, p. 24). Ainsi, en tant que non-Israélite et ennemi, Sisera ne serait aucunement un candidat « viable » à l'hospitalité. Hobbs rejoint ici la thèse de Wright selon laquelle l'hospitalité ne peut être offerte qu'à l'intérieur des limites d'une même « communauté » (1989 ; cf. Hobbs, 2001, p. 29).

Sa thèse mène à s'éloigner de l'idée défendue par Matthews selon laquelle le meurtre accompli par la femme nomade est « légitime » puisqu'il lui permet de

⁸² Liverani abonde dans le même sens, mais *a contrario*, car il affirme tout de même que l'hospitalité offerte à un ennemi, peu importe la raison, se doit d'être respectée jusqu'au bout (2004, p. 180).

réagir au viol des coutumes hospitalières par Sisera, en particulier sa demande d'eau (Matthews, 2004, p. 72). Tout en soutenant qu'il y a transgression des lois de l'hospitalité, Lindars se rapproche de la position de Wright lorsqu'il affirme que celles-ci ne s'appliquent pas dans le cas d'un ennemi (1995, p. 197). Seule Amit soutient que l'épisode de Jg 4,17-22 correspond à une démonstration « exemplaire » d'hospitalité (1999, p. 212 ; cf. aussi Stek, 1986, p. 72). Une telle affirmation est-elle possible alors même que la « démarche hospitalière » se solde par un meurtre ? Amit n'a pourtant pas totalement tort puisque Yaël, sans s'engager dans une véritable démarche d'hospitalité, reproduit côte à côte des gestes d'hospitalité exemplaire et d'autres transgressifs au plus haut point. Elle joue la comédie et trompe non seulement Sisera, mais l'ensemble du lectorat. Le vocabulaire employé permet en effet de le vérifier d'un point de vue intertextuel avec les autres textes de la Bible hébraïque dont la valence « hospitalière » est indéniable. Une telle exploration s'avère particulièrement intéressante lorsque l'on considère les textes « classiques » portant sur l'hospitalité tels qu'identifiés par Janzen, soit Gn 18 ; 19 ; 24 ; 29 ; Ex 2 ; Jos 2, 1-21 et 1 R 17 (cf. Janzen, 1994 dans Hobbs, 2001, p. 22). Hobbs ajoute trois textes à cette liste : Jg 19, 1 S 25 et 2 R 4, sans considérer Jg 4, 17-22 comme en faisant partie (Hobbs, 2001, p. 22).

Dans les pages qui suivent, j'examinerai le vocabulaire contribuant à donner des allures d'authenticité à la fausse hospitalité performée par Yaël. J'accorderai une attention particulière aux parallèles qu'il est possible d'établir avec les autres textes traitant d'hospitalité et la négociation d'un seuil culturel qu'ils supposent. Je m'intéresserai également aux emplois de ce vocabulaire dans la construction du genre de l'hôtesse. Il s'agira d'abord de considérer le vocabulaire de la « sortie » dans son association avec l'hospitalité et la relation au monde étranger pour ensuite en observer les occurrences croisées avec le genre féminin.

1.5.1 La sortie hospitalière : de l'idéal de Rébecca à la transgression lotienne

Le verset 18 du chapitre 4 s'amorce avec le verbe סָרַח , « sortir », au *qal*, *wayyiqtol*, 3^e personne du féminin singulier. En effet, Yaël accueille Sisera en marchant à sa rencontre. Un premier parallèle intéressant avec un texte relatif à l'hospitalité peut être établi avec Rébecca en Gn 24, 15.43.45. En effet, sa sortie pour puiser de l'eau⁸³, avec l'emploi du verbe au *qal*, participe, féminin singulier, se révèle en fait être une réponse hospitalière « parfaite » à la demande du serviteur d'Abraham, la désignant comme l'épouse recherchée pour Isaac (Bal, 1995, p. 105-106). Le verbe « sortir » est par ailleurs omniprésent dans deux récits d'hospitalité, dont le parallélisme semble évident sur plusieurs points, reconnus pour leur dimension éminemment transgressive et violente : Gn 19 et Jg 19. Selon Hobbs, il s'agit de deux textes où le principe de la protection des hôtes⁸⁴ est poussé jusque dans ses derniers retranchements (2001, p. 22). Hobbs oublie cependant de mentionner que cela se fait et s'exprime toujours au détriment des femmes qui ne semblent jamais être considérées, elles, comme des invitées dignes de protection. En effet, dans un cas comme dans l'autre, on assiste à une transgression de frontières sexuelles (Sharon, 2007, p. 257) et c'est précisément ce qui a lieu dans le récit de Yaël. Lot est déjà à l'extérieur lorsqu'il invite les messagers chez lui, mais le verbe « sortir » est néanmoins employé au verset 5 alors que les hommes de la ville exigent de lui qu'il « fasse sortir », au *hiphil*, ses hôtes pour les violer. Au verset suivant (6), Lot sortira lui-même (*qal*, imparfait, 3^e personne, masculin, singulier) afin de leur proposer plutôt ses deux filles⁸⁵ (8). On retrouve le même type d'emplois du verbe סָרַח en Jg 19,22.23.24.25.27.

⁸³ Cf. aussi 1 S 9,11.

⁸⁴ Jos 2,1-21 est aussi un cas de protection des hôtes (Hobbs, 2011, p. 22).

⁸⁵ Le verbe est alors employé au *hiphil*, imparfait, 1^{ère} personne c. sing cohortatif + סָרַח . Même chose en Jg 19,24. Suivront de nombreux autres emplois du verbe סָרַח alors que Lot et sa famille doivent fuir (« sortir ») la ville de Sodome (Gn 19,12.14.16.17.23).

Dans chaque cas, l'hôte sort de sa maison afin de défendre l'intégrité physique du ou des hommes qu'il reçoit chez lui, offrant plutôt le corps des femmes à la disponibilité des « vauriens » qui s'impatientent à l'extérieur. Dans le cas de Jg 19, le lévite clôt toute discussion en saisissant sa פלגש et en la propulsant (« faisant sortir ») à l'extérieur. Il la découvre le lendemain matin, inerte, sur le seuil de la porte, alors qu'il sort – de nouveau – pour se remettre en route (Jg 19,27). Yaël se rapproche-t-elle davantage du comportement idéal de Rébecca ou plutôt de ceux de Lot, de l'hôte de Guivéa et du lévite qui se servent du corps de leurs femmes et de leurs filles comme boucliers permettant d'éviter le viol des invités mâles? Chose certaine, on constate, avec plusieurs auteur.e.s, la possibilité d'une lecture sensible aux thématiques sexuelles sous-jacentes à l'épisode du meurtre, en particulier le viol (Reis, 2005 ; Alter, 1985 ; Zakovitch, 1981 ; Sharon, 2007⁸⁶). Le récit de Yaël pourrait-il constituer une réponse à la violente expulsion des femmes hors de la trame hospitalière en Gn 19 et en Jg 19 ? Déjà, en 1989, Rasmussen affirmait à propos du meurtre accompli par Yaël : « in terms of the element of role reversal it makes more sense to read this as a woman's response to the hospitality code as it was practiced in regard to women in the Near East » (1989, p. 91). Rasmussen et Bal soulignèrent toutes deux le parallèle évident à tracer entre, d'une part, Jg 4,17-22 et, d'autre part, Gn 19 et Jg 19 (Bal, 1995, p. 103 ; Rasmussen, 1989, p. 91 ; cf. aussi Christianson, 2007, p. 533 à propos du récit de Lot).

La « sortie » d'une femme à l'extérieur, peu importe qu'elle soit volontaire ou forcée, n'est jamais sans conséquence, ni sans danger (cf. *infra*). Reis rappelle qu'elle entraîne souvent une relation sexuelle (2005, p. 25), tantôt souhaitée,

⁸⁶ Bien qu'elle constate que cette thématique est bien plus présente dans le poème que dans le récit en prose (Sharon, 2007, p. 255). Butler reconnaît aussi le potentiel « romantique » de l'épisode du meurtre, et ce, dès le verset 18 (2009, p. 104).

tantôt exigée de force. Les différentes occurrences du verbe *קָלָה* au *qal*, *wayyiqtol*, 3^e personne du féminin singulier permettent de le vérifier aisément et de constater par la même occasion, d'une part, un renforcement ou une application normative des rôles de genre féminins, et, d'autre part, une certaine subversion de ceux-ci. D'abord, en Gn 30,16, Léah exige de Jacob une relation sexuelle que sa sœur Rachel lui a consentie en échange de mandragores. Ensuite, en Gn 34,1, la sortie de Dinah hors de chez elle mène à son viol par Sichem. À ce sujet, on peut déjà noter que la littérature rabbinique n'hésite pas à juger sévèrement ces femmes qui sortent de chez elle. Sharon résume la position du Midrash Rabbah (2 : 735-736) comme suit « the rabbis speculate that Leah went out to meet Jacob seductively dressed as a harlot and that Leah's daughter goes out similarly » (2007, p. 257). Ainsi, à leurs yeux, toute sortie féminine est nécessairement sexuelle. Certes, Gn 30,16 comme Gn 34,1 mènent à une relation sexuelle, mais on constate par ailleurs que dans un cas comme dans l'autre, un consentement est passé sous silence : celui de Jacob, celui de Dinah. Gn 30,16 constitue l'un des rares cas où une femme exige de son mari qu'il couche avec elle (Da Silva, 1995, p. 100). Dans le cas de Yaël, qui commet un meurtre aux allures de « pénétration », c'est évidemment le consentement de Sisera qui manque à l'appel. Le rapport de pouvoir qui se déploie dans la sexualité est ainsi mis en lumière. La sortie d'une femme implique chaque fois une relation sexuelle qui s'impose à l'une des personnes en présence. Comme Léah et Rachel imposent leur « marché » à Jacob, Yaël s'impose, par le meurtre, à Sisera. Non seulement le violente-t-elle, mais par de nombreux éléments, le meurtre rappelle le viol, cette même violence sexuelle dont Dinah⁸⁷ est victime (Gn 34,1). Au contraire de cette dernière, Yaël n'a pas à subir les conséquences néfastes de sa « sortie » puisque, selon Sharon, elle retourne à l'intérieur de la sphère privée : sa tente (2007,

⁸⁷ En ce qui concerne l'association entre sortie d'une femme à l'extérieur et le viol, Reis (2005, p. 25) mentionne aussi le texte de Jg 21,21 (et non 21,11), alors que les filles de Silo sont enlevées – et deviennent dès lors des captives de guerre – à leur sortie pendant une fête annuelle.

p. 258). Je ne crois pourtant pas que Yaël partage le souci des rabbins selon lequel les femmes doivent demeurer dans la sphère privée. Il paraît d'ailleurs étrange que Sharon partage leur jugement lorsqu'elle mentionne l'agentivité « violente » de Yaël au contraire du statut de victime de Dinah « [who] inappropriately crosses the boundary into the sphere of men » (Sharon, 2007, p. 258, je souligne). D'ailleurs, ce n'est pas seulement la sortie volontaire d'une femme qui la met en danger, mais aussi toute expulsion qui lui est imposée (סָרָה au *hiphil*⁸⁸). La mise en scène hospitalière commande le retour à l'intérieur de la tente et non pas l'application étroite de la division sexuelle de l'espace en Israël ancien. Je suis plutôt d'avis que, comme les filles de Laban en Gn 30,16, Yaël fait ici la démonstration d'un certain pouvoir⁸⁹ à l'égard de Sisera. Déjà, dans cette simple « sortie » de Yaël, on perçoit un premier indice de dissonance de genre. L'emploi du même verbe en Pr 7,15 par la femme étrange qui s'adresse au jeune homme qu'elle tente de séduire, et ce, à la première personne du parfait, vient d'ailleurs soutenir cette idée de pouvoir détenu par certaines à l'endroit des hommes, objets de leur sortie.

En Yaël se rejoignent à la fois le modèle féminin idéal de Rebecca, la violence sexuelle de Gn 19, 34 et Jg 19 et finalement les « sorties » connotées sexuellement de Léah, mais aussi de la femme étrange de Pr 7. D'autres sorties de femmes à la connotation érotique sont aussi dignes de mention. En effet, le verbe est employé à l'impératif féminin singulier à deux reprises dans le Cantique des cantiques (1,8 ; 3,11). L'amant appelle sa bien-aimée à sortir faire

⁸⁸ La sortie imposée, au *hiphil* (« faire sortir »), surtout au mode impératif, s'effectue plus souvent qu'autrement dans un objectif violent, peu importe qu'hommes ou femmes en soient l'objet. Le confirment entre autres les occurrences suivantes : Gn 19,5.12 ; 38,24 (25 au *Ho*) ; Lv 24,14 ; Jg 6,30 ; Jg 19,22. Cf. aussi la connotation très violente de ce verbe au *qal*, imparfait, 2^e personne du pluriel, féminin, par Amos qui critique les femmes des milieux aisés (Am 4,3).

⁸⁹ Il est par ailleurs intéressant de constater que le verbe סָרָה, du moins dans son emploi conceptuel, peut signifier l'acquisition d'une liberté face à l'esclavage ou au mariage pour une femme. Cf. en particulier les emplois au *qal*, parfait, 3^e personne, féminin, singulier : Ex 21,3.11 ; Dt 24,2.

paître son troupeau. De même, les filles de Sion sont invitées à venir admirer le roi Salomon et par le fait même à poser un regard érotique sur lui. Néanmoins, il ne faudrait pas oublier l'association souvent tragique entre « sortie » et sexualité. En effet, c'est la question du viol qui se pose chaque fois dans les récits de Lot, de la concubine du lévite et de Dinah. C'est aussi cette dynamique violente qu'il semble pertinent d'observer dans l'épisode de Yaël et de Sisera.

1.5.2 Hospitalité et maternage d'un chef de guerre déchu

Plusieurs occurrences du même verbe סָרַח avec trois autres femmes se révèlent intéressantes puisque dans chaque cas, la même dimension de la féminité est impliquée : la maternité. Le thème est aussi présent dans le cas de Yaël comme j'aurai l'occasion de le démontrer. D'abord, dans le cas de Mikal en 2 S 6,20, il s'agit d'une sortie à la fois physique et verbale qu'elle adresse à David. Cette insulte la mènera à la stérilité. En effet, « Comme David revenait bénir sa maison, Mikal, fille de Saül, sortit à sa rencontre [...] Et jusqu'au jour de sa mort, Mikal, fille de Saül, n'eut pas d'enfant » (2 S 6,20.23) (Debergé et Echenoz, 2001, p. 573). La bénédiction prévue se transforme dès lors en malédiction pour Mikal, ce qui est directement lié à sa confrontation avec son mari. Un deuxième cas intéressant est celui de la femme de Shounem. Celle-ci sort de chez elle à plusieurs reprises en 2 R 4,21.37 ; 8,3. Ses sorties sont étroitement liées au retour à la vie de son fils grâce à Élisée, l'homme de Dieu. Un dernier cas auquel je souhaite m'attarder est celui de Noémi. En Rt 1,7, la mort de ses fils la mène à sortir hors du pays de Moab, en compagnie de ses belle-filles, Orpah et Ruth. On constate que chacun des récits où ce verbe est utilisé est traversé par le thème de la perte ou de l'impossibilité d'un enfant. Comment Yaël en vient-elle à s'inscrire dans ce réseau de significations ? En fait, l'entrée des deux

protagonistes dans la tente mènera à une séance de maternage du général (voir *infra*) qui culminera dans un meurtre. La femme nomade rejoint dès lors les mères indignes, monstrueuses, qui font violence à leurs enfants. On retombe ici dans le tabou de la violence au féminin, mais plus précisément dans celui de la violence maternelle. Cette réalité semble d'autant plus difficile à imaginer que la division sexuelle du travail touche aussi le domaine de la violence dont les femmes sont exclues « comme si le corps des femmes était [...] toujours associé au maternel et donc au *care* (Paperman, Laugier, 2006), à la sollicitude et au soin » (Cardi & Pruvost, 2011, p. 2).

Dans la sortie de Yaël hors de sa tente s'entremêlent donc des gestes de féminité toujours problématiques car contaminés par une violence qui, du point de vue des normes de genres, ne devrait pas s'y trouver. Une sortie de femme « acceptable » du point de vue du patriarcat aurait plutôt tout à voir avec ces sorties enjouées de femmes qui entonnent un chant de victoire, s'accompagnant de tambourins et autres instruments, pour célébrer le retour des hommes après la guerre (cf. Ex 15,20 ; Jg 5 ; Jg 11,34 ; 1 S 18,6). La violence à laquelle se prépare Yaël la situe plutôt du côté de ces ourses, « mauvaises mères » qui sortent des bois pour déchirer des enfants en 2 R 2,24. Lui incombe la responsabilité d'incarner violemment la frontière entre Israël et les Cananéens.

1.5.3 À la rencontre d'autrui

Le thème de l'hospitalité se poursuit et s'enrichit lorsque l'on considère l'emploi du gérondif *לִקְרָא*, signifiant « à la rencontre de ». Il s'agit d'un infinitif construit qui indique que la sortie à l'extérieur s'accompagne d'un objectif précis. Ce

terme est le plus souvent utilisé comme une préposition dans un contexte de lutte guerrière, d'affrontement entre deux parties, d'appel aux armes (cf. Gn 14,17 ; Nb 21,23 ; 24,1 ; Dt 1,44 ; 2,32 ; 3,1 ; Jos 8,5.14.22 ; 11,20 ; Jg 4,22 ; 7,24 ; 11,31.34 ; 20 ; 25.31 ; 1 S 4,1.2 ; 17,2.21 ; 2 S 18,6 ; 1 R 20,27, etc.) (Christianson, 2007, p. 533).

Dans un autre ordre d'idées, on retrouve aussi ce gérondif dans plusieurs contextes où il est question d'hospitalité. D'abord, mentionnons Gn 18,2, où Abraham va au devant des trois hommes qu'il invite chez lui, mais aussi l'histoire de Lot en Gn 19,1 où le gérondif apparaît cette fois-ci au pluriel. On retrouve aussi le terme לְקִרְיָאָה à deux reprises en Gn 24,17.65 non pas pour désigner le mouvement de Rébecca, mais bien celui du serviteur, puis d'Isaac vers elle. Ce dernier permettra une hospitalité bien particulière alors qu'Isaac mène Rébecca dans la tente de sa mère, Sarah, et qu'elle devient sa femme (Gn 24,67). Yaël va au-devant de Sisera, tout comme Isaac vint à la rencontre de Rébecca, les deux récits se terminant sous la tente d'une femme (Sarah, Yaël) par une relation sexuelle clairement énoncée (Gn 24,67) ou suggérée. Même cas de figure avec Léah, en Gn 30,16, qui obtient une nuit sous la tente avec Jacob en échange de mandragores données à sa sœur Rachel (cf. Sharon, 2007, p. 258). L'emploi du gérondif לְקִרְיָאָה s'accompagne aussi de connotations sexuelles dans le cas de la אִשָּׁה זָרָה, « femme étrange/étrangère », qui sort de chez elle à la recherche de celui qui sera sa « proie » en Pr 7,10 (avec un suffixe à la 3^e personne du masculin singulier) et en Pr 7,15 (avec suffixe pronom. 2^e personne masculin singulier) (Christianson, 2007, p. 533). Dans les trois cas (Gn 30,16 ; Jg 4,18 ; Pr 7,10.15), ce sont les femmes qui sont en contrôle de la situation et qui détiennent un pouvoir aux connotations clairement sexuelles.

Le cas de la femme étrange de Pr 7 me mène par ailleurs à traiter de nouveau de l'interaction avec l'étranger dans un contexte d'hospitalité. En effet, le gérondif est aussi employé en Jg 19,3 alors que le beau-père du lévite vient à sa rencontre pour l'accueillir chez lui. À ce sujet, Liverani mentionne l'hospitalité « excessive » du beau-père, celle-ci annonçant le déraillement du second récit d'hospitalité à Guivéa, l'absence de relation succédant à son excès (Liverani, 2004, p. 174). Le gérondif est aussi employé dans le cas de 1 S 25,20.32.34, alors qu'Abigaïl tente de réparer la grave erreur commise par son mari Naval à l'endroit de David, à qui l'époux a refusé l'hospitalité. Sa venue à la rencontre de David et de ses hommes permet de faire dévier le cours des événements : son don de nourriture et son plaidoyer mènent à éviter le massacre annoncé de ses gens. On peut ainsi créditer le personnage d'un certain pouvoir de séduction, d'autant plus que cette femme belle et sage (1 S 25,3.33) ne tardera pas à devenir la nouvelle épouse de David (1 S 25,39-42).

Le terme *לִקְרֹא* appelle à lui certains récits où se déploie un modèle parfait d'hospitalité (celui d'Abigaïl) alors que d'autres se démarquent par un excès qui conduit au naufrage de l'ensemble de l'entreprise hospitalière (Lot, lévite). La lecture de Jg 4,17-22 mène donc à considérer un véritable *patchwork* de suggestions ayant trait à l'hospitalité, certaines de l'ordre de l'idéal, d'autres de l'ordre de la transgression, de l'excès. Il s'agit encore de déterminer lesquelles dominant le récit de Yaël. J'aurai l'occasion de montrer la dimension excessive et caricaturale de l'hospitalité mise en scène par Yaël et son constant vacillement entre comportements idéaux et transgressifs.

Du point de vue du genre, on constate que le gérondif *לִקְרֹא* désigne en plusieurs passages de la Bible hébraïque la rencontre entre homme(s) et femme(s) : Yaël

vers Sisera ou Baraq (Jg 4,18.22), Isaac et son serviteur vers Rébecca (Gn 24,17.65), Léah vers Jacob (Gn 30,16), la fille de Jephté vers son père (Jg 11,34), Abigaïl vers David (1 S 25,20.32.34), les femmes dansant et chantant à la rencontre de Saül (1 S 18,6), Mikal vers David (2 S 6,20), Salomon vers Bathsheba (1 R 2,19), Gehazi vers la Shounammite (2 R 4,26) et finalement la femme étrange vers sa proie (Pr 7,15). Cependant, cela ne signifie pas en tout temps une inversion des rapports de pouvoir attendus comme cela semble être le cas avec Léah ou Yaël. Le cas de la fille de Jephté est très révélateur à cet égard. En effet, son destin est scellé par sa sortie – il s'agit d'ailleurs du verbe לָקָח au *qal*, participe, féminin, singulier – à la rencontre de son père (Jg 11,34), ce dernier ayant contracté un vœu condamnant à mort la première personne rencontrée au retour de la bataille (Jg 11,31⁹⁰). Ainsi, chaque sortie s'accompagne d'un potentiel de violence et des différents contextes dépend la posture que chaque femme biblique occupera : actrice ou victime.

Il est intéressant de constater, avec Christianson, le croisement des significations associées à לָקָח chez Yaël : le sexe et la guerre. MacDonald note lui aussi qu'il y a mélange là où il devrait y avoir séparation entre sexualité et combat. Il affirme à propos de ce livre biblique : « in the book of Judges neither animals and humans, nor the four domains of warfare, food, sacrifice and sex can be separated from one another, and as the book develops they increasingly collapse into one another » (2008, p. 110). La confusion de genres identifiée par Christianson s'inscrit dans le prolongement de cette hybridation générale (Christianson, 2007, p. 533). D'ailleurs, à mon avis, il y a plus que la simple superposition de rôles de genre masculins et féminins à l'œuvre ici. Si je parle de dissonance c'est précisément parce qu'il y a déplacement au sein même des

⁹⁰ Le verbe לָקָח s'accompagne aux versets 31 (2x, participe et 3^e imparfait) et 34 du gérondif לִקְחָהּ.

significations traditionnellement associées au féminin et au masculin. Le genre féminin biblique est ainsi construit qu'il implique une conception et une évaluation très polarisées des espaces public et privé. Une femme à l'extérieur n'est pas à sa place. Elle sera dès lors victime ou menace. Dans la majorité des cas, on rétablit l'ordre « naturel » des sexes/genres par la violence. Le livre des Juges en est d'ailleurs un fascinant exemple. Yaël est effectivement l'une des seules femmes dans ce livre dont la sortie ne mène pas au viol et/ou à la mort (Schneider, 2000, p. 79), au contraire de la fille de Jephté, de la concubine du lévite et des filles de Silo (Jg 11,34 ; 19,25 ; 21,21). Sa sortie mène plutôt à un retournement de la violence attendue. Elle assassine et elle « viole » le général de guerre.

1.5.4 Détourne-toi

C'est cette même ambiguïté, cette oscillation entre adéquation et déviance face à la norme – qu'il s'agisse de la norme de genre ou de celle en lien avec les coutumes nomades – que l'on retrouve dans le récit de Yaël alors que celle-ci s'avance vers Sisera et qu'elle l'appelle à se « détourner » (סֹר) vers elle. Il s'agit de considérer maintenant le contenu de la proposition « hospitalière » de Yaël adressée à Sisera. Elle interpelle ce dernier à deux reprises avec le verbe סֹרָה, « Détourne-toi », soit un impératif au *qal*, masculin, singulier avec une terminaison volitive (ה,). Le verbe סֹר au *Qal* signifie « (se) tourner, dévier (du chemin) » (Snijders, 1999, p. 201). Ce verbe commande à lui seul une grande diversité de connotations. Il s'agit dans un premier temps de considérer le contenu de la demande, la proposition de rencontre que l'invitation suppose⁹¹.

⁹¹ Cf. *infra* en ce qui concerne les connotations sexuelles.

Plusieurs liens existent avec des récits qui traitent d'hospitalité. D'abord, le verbe apparaît à deux reprises en 2 R 4, aux versets 8 et 11 à propos du prophète Élisée qui accepte l'hospitalité de la femme de Shounem. Bien qu'il s'agisse, du moins en apparence, d'une situation hospitalière parfaite, Hobbs note quelques accrocs au protocole. Élisée en serait le principal responsable en raison de sa tentative de réciprocité avec son hôtesse (2 R 4,12-16) (Hobbs, 1993, p. 95 ; 2001, p. 24). Il reste que ce premier rapprochement de Yaël avec la femme de Shounem l'inscrit plutôt du côté de l'hospitalité idéale. Le parallèle avec Gn 19,2-3 ouvre une tout autre interprétation. En effet, l'expression *אֲדֹנָי סוּר* en Gn 19,2-3 et *סוּרָה אֲדֹנָי סוּרָה* en Jg 4,18 présentent plusieurs similitudes : non seulement l'emploi du verbe *סוּר*, mais aussi du terme « seigneur » (*אֲדֹנָי*). Ainsi, un nouveau parallèle peut être tracé entre Yaël et Lot, alors que tous deux appellent leurs destinataires à se détourner de leur chemin, et ce, avec beaucoup de déférence, ce dont témoigne le mot « seigneur » (Wright, 1989, p. 207). Wright émet une remarque intéressante à ce sujet. Elle précise en effet que Jg 4,18 semble être le seul emploi où le verbe ne vient pas signifier un changement de direction pour le protagoniste comme c'est le cas, entre autres, en Gn 19,2. Sisera se dirigeait déjà, dans sa fuite, vers la tente de Yaël (Wright, 1989, p. 206). Le verbe *סוּר* se retrouve aussi en Jg 19, 11.12.15 lorsque le lévite, la *pilegesh* et le serviteur cherchent à se « loger » pour la nuit. Tous trois décident de passer la nuit à Guivéa plutôt qu'à Jérusalem. L'histoire s'y déroule de manière très similaire à celle de Gn 19 : le lévite échappera au viol collectif, mais pas sa concubine qui, agonisante, sera ensuite découpée en morceaux (Jg 19,25-30). Ainsi, le récit en prose de Jg 4,17-22 est une nouvelle fois à considérer en lien avec deux textes relatifs à l'hospitalité notoirement reconnus pour leur « déviance » et leur violence à l'égard des femmes. La violence, clairement

sexuelle, est au cœur de ces récits où le « détour », la « déviation » qui devait protéger les individus les met plutôt davantage en danger⁹². À mon avis cette même violence, implicitement sexuelle, est à l'œuvre en Jg 4, mais ici, c'est bel et bien un homme, Sisera, qui en est la victime d'un bout à l'autre de l'épisode.

Le verbe סָר est aussi employé dans certains contextes où les femmes se retrouvent plutôt avantagées par les conséquences du « détournement » ainsi perpétré. D'abord, la seule autre occurrence du même verbe à l'impératif masculin singulier avec suffixe au volitif se trouve dans le livre de Ruth, chapitre 4, verset 1. C'est ainsi que Bo'az s'adresse au plus proche parent de Ruth, afin de *racheter* la terre d'Élimélek et la jeune femme par la même occasion. C'est cette intervention qui mène à son union avec Ruth et à la naissance de leur fils (Rt 4,13-17). C'est ce « mouvement » de Bo'az qui permettra à Ruth et à Naomi de sortir de la précarité dans laquelle elles se trouvaient. Un autre emploi intéressant du verbe où le « détournement » se fait à l'avantage d'une femme se trouve en Jg 16,17. Dans un contexte d'intimité amoureuse, Samson partage avec Delilah le secret de sa force et lui révèle comment l'en départir, la « détourner » de lui. Elle ne tardera pas à utiliser cette révélation contre lui (Jg 16,19). Les derniers emplois du verbe סָר en association avec le genre féminin que je

⁹² Par ailleurs, l'exploration du verbe סָר au *Qal* dans sa forme impérative, sans la marque (ה) du volitif, mène à considérer son association, à plusieurs reprises, avec l'expression מִן הַרָע, « du mal », l'ensemble signifiant alors « Détourne-toi du mal » ou « Évite le mal » (Ps 34,15 ; 37,25 ; Pr 3,7). Cf. aussi les occurrences au participe : Is 59,15 ; Pr 13,19 ; 14,16 ; 16,6.17 ; Jb 1,1.8 ; 2,3 ; 28,28. Néanmoins, la portée éthique de ce verbe au *Qal* peut aussi être inversée et la distance qu'elle suppose être de l'ordre du comportement répréhensible et non du comportement suggéré. C'est notamment le cas lorsque le verbe vient signifier la prise de distance d'avec YHWH, le fait de s'écarter de sa voie (Ex 32,8 ; Dt 9,12.16 ; 11,16.28 ; 31,29 ; 1 S 12,20 ; 1 R 22,43 ; Jr 5,23 ; 17,5 ; 32,40 ; Ez 6,9 ; Os 7,14 ; Mal 2,8 ; 3,7 ; Jb 21,14 ; 34,27 ; Dan 9,5.11 ; 2 Ch 20,32 ; 25,27), et même plus précisément de tomber dans l'idolâtrie (ex : Dt 11,16 ; Jos 23,6 ; Jg 2,17). Qu'en est-il dès lors de Sisera ? Est-il en train de prendre ses distances d'avec le mal ou de Yhwh ? Ce verbe est donc le véhicule non seulement d'ambiguïtés du point de vue de la sexualité, mais aussi de l'éthico-religieux. Il est d'ailleurs en plusieurs passages associé de près ou de loin à la violence. Christianson et Assis ont tous deux noté la présence de ce verbe en Gn 19,2-3 (Christianson, 2007, p. 533 ; Assis, 2005, p. 9).

souhaite considérer me ramènent tout droit à la question de l'hospitalité. En effet, le verbe סָוַר au *qal*, imparfait, 3^e personne du masculin singulier apparaît aux versets 4 et 16 du chapitre 9 du livre des Proverbes, alors que Sagesse et femme folle appellent les simples d'esprit à dévier de leur chemin pour venir à elle respectivement (Létourneau, 2011, p. 343-371 ; cf. *infra*). Toutes deux offrent à manger et à boire, la proposition nourricière se doublant d'une invitation sexuelle claire bien qu'implicite, en particulier dans le cas de la femme folle. De nombreux auteur.e.s insistent de même sur l'importance de la thématique sexuelle dans l'interprétation de la scène de meurtre en Jg 4 (Alter, 1985, p. 48 ; Klein, 2003 ; Lindars, 1995, p. 197 ; Marais, 1998, p. 102 ; Noble, 2011 ; Reis, 2007 ; Zakovitch, 1981, p. 365ss). Certain.e.s rapprochent d'ailleurs Yaël non seulement de Sagesse et de la femme folle dans le livre des Proverbes, mais aussi des autres femmes étranges dont il y est question en Pr 1-9, en particulier en Pr 7,5-27 (Assis, 2005, p. 9-10 ; Exum, 1995, p. 73 ; 2007, p. 19-20 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 392 ; Klein, 2003, p. 37 ; Lindars, 1995, p. 197 ; Reis, 2005, p. 27 ; Streete, 1997, p. 58). Ce rapprochement, appuyé par plusieurs autres éléments (cf. *infra*), permet d'amorcer la discussion quant à l'altérisation de Yaël à l'œuvre en Jg 4,17-22. En effet, l'emploi de ce vocabulaire me pousse à penser que la femme nomade est dépeinte négativement, en association avec la tromperie et le danger, comme le sont nombre de femmes étrangères dans la Bible hébraïque (Streete, 1997), précisément parce qu'elle aussi appartient à ce « monde étranger ». Il est intéressant de constater que plusieurs femmes associées de près ou de loin au verbe סָוַר sont des femmes non-Israélites : Ruth, Delilah, la femme folle et Yaël.

La représentation de Yaël est donc caricaturale à partir d'un double point de vue. D'abord, en bonne nomade vivant parmi le groupe qénite, Yaël assassine comme on installe son campement. Ensuite, en tant qu'étrangère (non-Israélite), elle

emploie séduction et sexualité pour en arriver à ses fins. Il est d'ailleurs fascinant de noter que dans chacun des récits de Gn 19, Jg 19, Pr 9,13-18 et Jg 16,17, le « détour » que suppose l'emploi du verbe *סָוָה* implique chaque fois sexualité, violence et une forme ou l'autre de piège, voire de tromperie lorsque la demande est prononcée par une femme. Cet ensemble particulier de significations participe de la construction d'un stéréotype de « femme fatale » (Christianson, 2007 ; cf. aussi Exum, 2007, p. 18-23). Bal mentionnait déjà, dès 1995, que le récit – au contraire du chant – représentait Yaël comme une traîtresse, expliquant dès lors les jugements posés à son égard dans l'histoire de la réception (Bal, 1995, p. 105). Christianson adopte une posture similaire dans son article consacré à la mise en lumière de Jg 4-5 à partir des catégories du genre cinématographique « film noir » (2007, p. 535). À mon avis, il faut explorer plus à fond cette logique et ne pas simplement se contenter d'en relever la présence. En effet, l'image ainsi véhiculée de Yaël est loin d'être sans impact sur la conception du genre féminin. Rappelons que la sexualisation excessive des représentations féminines au détriment d'autres éléments participe de la déresponsabilisation des personnages face aux gestes de violence accomplis (cf. Sjoberg & Gentry, 2008, p. 6). Il s'agit d'une piste importante dans le cas de Yaël. Sa capacité d'agir se trouve effectivement limitée à la seule dimension sexuelle. De même recourir aux codes de la tromperie et de la trahison propres aux représentations de « femmes fatales » permet d'atténuer le malaise causé par la violence féminine. Si la violence des femmes n'est jamais attendue ni acceptable, la manière de la représenter peu au moins permettre de diminuer les incidences de la mise en lumière d'un tel tabou. Le texte propose-t-il donc d'emblée de penser Yaël dans ces termes afin d'en domestiquer la violence, de normaliser celle-ci ?

Le verbe סָרַר est chaque fois une invitation à une rencontre particulière, l'ouverture d'un possible du point de vue de l'interaction sociale. Dans un contexte hospitalier, il tend à signifier une promesse de confort et de sécurité pour la personne ainsi conviée (cf. Schneider, 2000, p. 79). Comme le rappelle Liverani : « Hospitality leads to the irrevocable passing of a barrier of hostility or at least of diversity, for the future as well as for the present » (2004, p. 169). Et pourtant, chacune de ces interactions avec autrui telle qu'elle se déploie en Gn 19 et en Jg 19 renforce l'hostilité plutôt que de la contenir ou de l'atténuer. Et ce sont les femmes, objets-substituts d'échange sexuel, qui sont proposées – et la concubine, bel et bien expulsée – en provenance de la zone d'hospitalité pour diminuer les tensions violentes du récit (Liverani 2004, p. 174 à propos de Jg 19). La situation ne s'inverse qu'en apparence dans l'épisode du meurtre de Sisera alors que l'intérieur de la tente est à la fois zone d'hospitalité et d'hostilité (Marais, 1998, p. 102) et que la violence s'exprime via la féminisation et le meurtre d'un corps d'homme (cf. *infra*). En effet, c'est au sein même de la sphère privée et domestique que Yaël met Sisera en danger. Point d'expulsion comme en Jg 19.

Toujours selon Liverani, si l'ennemi voit son statut transformé de manière indélébile lorsque l'hospitalité lui est offerte – que ce soit par ignorance, par tromperie ou par nécessité –, l'hôte doit dès lors s'engager à loger, nourrir et protéger le voyageur (2004, p. 180). N'est-il pas dès lors des plus pratiques que Yaël, qui contrevient clairement à une telle règle, ne soit pas « Israélite », son identité ethnique étant particulièrement ambiguë ? Le fardeau incombe donc à une femme de l'extérieur, ou du moins de la marge, de moduler les interactions avec l'étranger et de signifier les limites du groupe comme c'est le cas en Gn 19, en Jg 19 et aussi en Pr 9.

1.5.5 « Mon Seigneur »

Au verset 18, le verbe סָרַר, que Yaël adresse à deux reprises à Sisera avant que celui-ci effectue le dit mouvement, encadre la désignation de celui-ci par « mon seigneur », le nom s'accompagnant d'un suffixe à la première personne du singulier. Ce terme est une marque de respect (Schneider, 2000, p. 79) et souligne le prestige de la personne à laquelle on s'adresse, son rang. On en remarque d'abord l'emploi pour désigner la Divinité, YHWH⁹³ (אֲדֹנָי). Cependant, l'expression permet le plus souvent de s'adresser à des rois⁹⁴, mais aussi à d'autres individus de classes supérieures dont on reconnaît ainsi le pouvoir⁹⁵. C'est d'ailleurs par ce terme que serviteurs et esclaves désignent leur maître (Ex 21,5). On retrouve aussi אֲדֹנָי dans le contexte familial ou conjugal. Le terme apparaît d'abord en Gn 31,35. Rachel désigne son père de la sorte lorsqu'il entre dans sa tente à la recherche des *téraphim* et qu'elle explique être dans l'incapacité de se lever pour l'accueillir en raison de ses règles (Gn 31,35). La même expression est employée par Jacob pour désigner son frère Esaü (Gn 32,5.6.19 ; 33,8.13.14.15). Il témoigne alors du plus profond respect envers son frère après des années de distance et d'absence. C'est aussi par ce terme (précédé d'un *waw*) que Sarah, rieuse, fait référence à son mari, doutant qu'à son âge il puisse encore lui donner du plaisir (et être fécond par la même occasion) (Gn 18,12). Finalement, c'est ce mot avec un suffixe pronominal à la 3^e personne du féminin singulier qui désigne le lévite en Jg 19,26.27 dans sa relation avec la concubine, affalée, morte, sur le seuil de la porte. Dans la majorité des cas, le personnage biblique employant le terme « maître/seigneur » – très souvent à

⁹³ Parfois aussi employé pour désigner les anges ou messagers au service de YHWH (ex. : Jg 6,13 ; Za 1,9 ; 4,4 ; 6,4).

⁹⁴ David, Saül, Salomon et bien d'autres : 1 S 22,12 ; 25, 24-31 ; 2 S 1,10 ; 3,21 ; 9,11 ; 11,11, etc.

⁹⁵ On pense entre autres à Moïse (Nb 11,28 ; 12,11 ; 32,25.27 ; 36,2), aux prophètes Élie (1 R 18,7) et Élisée (2 R 2,19 ; 4,16.28 ; 5,20.22 ; 6,5), au prêtre Éli (1 S 1,15.26), etc.

l'intérieur d'un dialogue ou autre discours – reconnaît par la même occasion la distance respectueuse qui le/la sépare de cet autre individu au rang plus élevé. Il n'est donc pas étonnant d'en relever l'usage dans les récits d'hospitalité.

Comme je le remarquais déjà, dans la précédente section, ce terme est employé au pluriel par Lot dans son offre d'hospitalité (Gn 19,2). Et il ne s'agit pas de sa seule utilisation dans un contexte d'hospitalité. J'y reviendrai dans un instant, mais la comparaison Yaël/Rébecca se prolonge par le biais de cette expression qui apparaît aussi en Gn 24,18, alors que Rébecca propose au serviteur d'Abraham de se désaltérer. אָרְנִי est aussi utilisé par la « grande dame » de Shounem lorsqu'elle s'adresse à son invité de marque, Élisée l'homme de Dieu (2 R 4,16.28). Le cas le plus intéressant, mais aussi sans doute le plus excessif du point de vue de la déférence respectueuse est celui d'Abigaïl (1 S 25,24.25.26.27.28.29.30.31.41) – pas moins de 12 emplois du terme – dont l'« hospitalité de survie », alors qu'elle va au devant de David et de ses hommes afin d'éviter le massacre de ses gens, offre plusieurs points de contact avec le récit de Yaël (cf. *supra* note 95). Cette femme « sensée » (טוֹבַת שְׂכָל) désigne ainsi David qu'elle supplie de pardonner l'offense de son mari Naval (1 S 25,24-31.41). Elle obtiendra d'ailleurs plus que la survie. À la suite du décès de son mari, elle deviendra l'épouse de David (1 S 25,41-42).

Il est intéressant de répertorier l'ensemble des autres occurrences du terme אָרְנִי lorsque prononcé par des femmes dans la Bible hébraïque. J'ai déjà mentionné Rébecca, la femme de Shounem et Abigaïl, mais il existe plusieurs autres cas. On remarque que dans plusieurs de ces passages, les femmes détiennent chacune un savoir/pouvoir qui échappe à l'homme en présence. Rachel constitue un premier exemple en ce sens. En effet, elle ment à son père Laban, prétextant ses

règles afin de rester assise en sa présence, alors qu'elle dissimule les *téraphim* qu'elle lui a dérobés (Gn 31,35). De même, en 2 R 5,3, la petite fille appartenant au peuple d'Israël, au service de la femme de Na'aman, détient une information précieuse qui permettra à son maître de guérir de sa lèpre : un prophète de sa connaissance pourra l'y aider. Ainsi, la désignation permet à la fois de reconnaître l'autorité de la personne interpellée, en particulier du roi David, mais aussi, dans la majorité des contextes évoqués, d'influencer le pouvoir de l'autre, de lui fournir une information qui l'éclairera.

C'est aussi le cas de la femme de Teqoa – bien que Joab soit derrière toute l'entreprise – dont le récit sur les deux fils vise avant tout à montrer au roi David qu'il fait fausse route dans sa décision à l'endroit d'Absalom (2 S 14,9.12.15.17-20). La même expression se retrouve dans la bouche de Bathsheba qui, encouragée par Nathan, tente de mener le roi David à désigner Salomon comme son successeur (1 R 1,13.17-18.20-21.31). Le pouvoir de séduction que l'on reconnaît si couramment aux femmes, un pouvoir domestiqué qui reconduit bien vite la norme patriarcale, est identifiable non seulement dans le récit d'Abigaïl et de Bathsheba, mais aussi dans le cas de Ruth (2,13) qui adresse un élogieux remerciement à Bo'az. Plusieurs de ces femmes sont donc impliquées dans des jeux de pouvoir et si elles font la démonstration d'une certaine influence, plusieurs d'entre elles n'en sont pas moins sous la gouverne d'un autre homme (Joab, Nathan).

Il est aussi fascinant de constater le déploiement du mensonge dans ces interactions entre quelques femmes et leurs « maîtres ». On pense à Rachel, à la femme de Teqoa, mais aussi à l'une des femmes qui font appel à la sagesse de

Salomon en 1 R 3,17-26 alors qu'elles revendiquent toutes deux la maternité du même enfant.

Les deux mères cannibales de 2 R 6,26 échappent pour leur part à ce contrôle masculin et leur violence « nourricière » est si bouleversante que le roi d'Israël en adopte la tenue des endeuillés (2 R 6,30).

La conjugaison de la violence, de la maternité et de la dimension nourricière à travers ces deux personnages mènent d'emblée à tracer un parallèle intéressant avec Yaël. La représentation du tabou est à ce point dérangeante qu'elle désamorce l'autorité par excellence, celle du roi. En s'en remettant à lui, ces femmes soulignent à grands traits la déficience de son pouvoir. De même, le rire de Sarah (Gn 18,12) vient souligner la perplexité de la vieille femme et donc les doutes qu'elle émet en ce qui concerne la promesse de fécondité des trois hôtes d'Abraham. Elle fait ainsi preuve d'une certaine insubordination à l'endroit des hommes qui l'entourent. Même chose en ce qui concerne la Shounammite (2 R 4,16.28) qui doute à deux reprises de la parole du prophète Élisée à propos de la naissance d'un fils qui trouvera la mort avant d'être ressuscité.

Ainsi, si le terme *אָדוֹן* est une marque de respect envers un homme hiérarchiquement supérieur (roi, prophète, maître de la maison, visiteur, général d'armée en ce qui concerne Yaël), il dissimule aussi dans plusieurs occurrences un contre-pouvoir/savoir à l'œuvre, une possible insubordination. Néanmoins plusieurs de ces femmes sont elles-mêmes manipulées par d'autres hommes (Bathsheba, la femme de Teqoa). Ce n'est pourtant pas le cas de Yaël, il est donc plus intéressant de la rapprocher des mères cannibales et de la rieuse Sarah. Rachel, par son vol, présente un cas de désobéissance (contre-pouvoir à l'œuvre)

intéressant et particulièrement « discret ». Elle évoque d'ailleurs elle aussi un tabou en lien avec la féminité – les règles –, tout comme les mères cannibales et leur maternité monstrueuse. De la même manière, Yaël est sur le point d'introduire une telle zone d'inconfort en conjuguant maternité, sexualité implicite et meurtre. Le terme *אָרֵרִי* est déjà porteur de ces connotations. Yaël serait-elle l'un de ces « mauvais sujets », désobéissants, dont Butler parle à la suite d'Althusser ? N'est-elle pas précisément en train de remettre en question l'autorité de Sisera par un tel zèle parodique (Butler, 2009, p. 129) ? Le même zèle, non sans ambiguïtés, est aussi observable du point de vue de l'hospitalité. En effet, Yaël puise aux idéaux mis de l'avant par Rébecca, la femme de Shounem et Abigaïl, partageant d'ailleurs l'urgence de la survie avec cette dernière et sans doute l'« opération charme » – la méthode – qu'elle entreprend auprès de David. Cependant, dans les mots que Yaël prononce résonnent une fois de plus les déboires hospitaliers de Lot et de la concubine du lévite.

1.5.6 « N'aie pas peur » : chronique d'une mort annoncée

L'expression qui suit au verset 18, *אֵל תִּירָא*, correspond à un impératif (volitif) précédé d'une locution adverbiale de négation. Très fréquente dans la Bible hébraïque⁹⁶, Jg 4,18 en constitue cependant un cas d'exception. En effet, c'est la seule fois, dans toute la Bible hébraïque où une femme en est l'énonciatrice. Le plus souvent, des hommes en sont les locuteurs : la majorité des occurrences implique Dieu⁹⁷, mais aussi parfois d'autres personnages de marque tels que le roi David, Moïse, Josué, des prophètes, etc. Dans la majorité des cas, l'expression

⁹⁶ La formule apparaît 75 fois (« some ») selon Fuhs, 1990, p. 296.

⁹⁷ Matthews mentionne plusieurs cas de théophanies où l'expression est utilisée : Gn 15,1 et Jg 6,23 (2004, p. 71). Deroousseaux considère d'ailleurs qu'il s'agit d'« oracles de salut » (1970, p. 90ss).

permet au destinataire de rassurer, d'affirmer son soutien et de s'engager à protéger le destinataire. Dans des contextes peu rassurants (théophanie, guerre, exil), on affirme qu'il ou elle aura la vie sauve (cf. Derousseaux, 1970, p. 90-92). C'est effectivement une expression amplement utilisée dans les contextes guerriers, pour appeler les troupes au combat (Bal, 1995, p. 104 ; Boling, 1975, p. 97 ; Derousseaux, 1970, p. 92-93 ; O'Connell, 1996, p. 111). Ce « n'aie pas peur » vient par ailleurs établir entre le destinataire et le destinataire un rapport hiérarchique : le premier est supérieur au second. En est-il de même de Yaël (destinatrice) face à Sisera (destinataire) ? En lui garantissant qu'il n'a rien à craindre, qu'il est sous sa protection, elle prend le contrôle de la situation. Selon Bal, Yaël entreprend même de faire la guerre à Sisera via un don excessif (1995, p. 104). Elle renverse ainsi les rapports de pouvoir attendus traditionnellement entre un homme et une femme.

Il est intéressant, à cet égard, d'observer quelques cas où la même formule est prononcée par un homme à l'égard d'une femme. On retrouve d'abord la même expression – mais cette fois-ci au féminin – en Gn 21,17 alors qu'Hagar, une fois de plus expulsée dans le désert, et dont la gourde est vide, craint de perdre son fils Ishmaël. L'ange de Dieu s'adressera pourtant à elle, après avoir entendu les murmures de l'enfant, et tous deux survivront. Ces paroles sont adressées à Ruth par Bo'az en Rt 3,11, alors que la jeune femme cherche, elle aussi, à assurer sa survie. De même, un parallèle est possible avec la veuve de Sarepta à laquelle le prophète Élie s'adresse. Elle craint effectivement que son fils et elle ne succombent si elle s'engage à restaurer Élie avec le peu de nourriture dont elle dispose. Il la rassure à ce sujet (1 R 17,13). L'expression est aussi employée par Saül lorsqu'il discute avec la nécromancienne d'Ein-dor, l'oracle (Samuel) ayant révélé l'identité de son visiteur et le danger qui la guette, alors qu'elle pratique un « art interdit » (1 S 28,13). Dans les deux derniers cas, les femmes se

retrouvent dans des situations dangereuses pour leurs vies, mais la menace est annulée par cette même précarité dans laquelle se retrouvent Élie comme Saül. D'ailleurs toutes deux nourrissent et s'engagent donc dans une démarche hospitalière envers leurs visiteurs. La situation est transformée à leur avantage.

Hagar, Ruth, la veuve de Sarepta et la nécromancienne d'Ein-dor se trouvent toutes quatre dans une situation précaire, mais elles réussissent à tirer leur épingle du jeu. Et la « performance rassurante » se révèle véritablement efficace. Néanmoins, chacune des femmes est maintenue dans une posture de subordination face à l'homme qui prononce ces mots, tout comme Sisera face à Yaël. Seule différence – et de taille ! – dans ce cas-ci, la performance rassurante est fausse. Il s'agit véritablement d'une supercherie.

Dans chacun des cas précédemment identifiés, les femmes ont de bonnes raisons de craindre pour leur vie : Hagar et Ishmaël sont seuls, sans eau, dans le désert ; Ruth doit assurer la survie de sa belle-mère et d'elle-même dans une contrée inconnue ; la veuve de Sarepta a à peine de quoi se nourrir, elle et son fils, et voilà qu'un visiteur s'impose ; la pratique de la nécromancie a été interdite par Saül, ce même roi qui se trouve actuellement chez la femme d'Ein-dor et pour qui Samuel vient d'apparaître. Mais qu'en est-il de Sisera ? Comment expliquer qu'une telle expression, *אֵל תִּירָא*, lui soit adressée ? Se pourrait-il que le général cananéen craigne la femme qui l'interpelle à deux reprises afin qu'il vienne vers elle ? Yaël s'engage-t-elle ainsi à protéger celui qui vient de fuir le champ de bataille ?

Selon Streete (1997, p. 60), Sisera fait difficilement confiance à Yaël, ce qui est en parfaite adéquation avec le peu de crédit que les hommes accordent aux femmes

étrangères⁹⁸, dont Yaël fait partie, dans la Bible hébraïque. Elles y sont le plus souvent considérées comme des traîtresses, des femmes adultères et des prostituées (Stone, 2006, p. 238-23). Un tel processus d'altérisation radicale par les canaux de l'ethnicité est aussi à l'œuvre dans le cas de Yaël dont l'identité ethnique, voire la qénicité, participe de la marginalisation comme je le mentionnais précédemment (cf. *supra* ; Reis, 2005, p. 36).

Selon Reis, ces paroles s'expliquent autrement (2005, p. 26). Le *אֶל תִּירָא* annonce plutôt la relation sexuelle à venir entre les deux protagonistes. En effet, elle rappelle qu'il est rare dans la Bible hébraïque qu'un homme et une femme se retrouvent seule.s sans qu'il y ait relation sexuelle⁹⁹ (Reis, 2005, p. 26-27 ; cf. Fewell & Gunn, 1990, p. 392). Yaël tenterait ainsi de rassurer Sisera quant à l'absence de son mari. Un nouveau parallèle avec les femmes étrangères du livre des Proverbes vient à l'esprit, en particulier le discours tenu par l'une d'elles en Pr 7,18-20 : « souçons-nous jusqu'à l'aube de sexe/jouissons ensemble des amours/oui mon homme est parti/il est loin/en voyage/il a pris la bourse avec lui/ il reviendra à la pleine lune » (Alferi et Lavoie, 2001, p. 1536).

Pour éclairer la signification de ce verbe à l'impératif, je suggère par ailleurs d'explorer les deux seuls cas où des femmes l'utilisent à l'endroit d'autres femmes. Dans les deux cas, la structure de la péricope est quasi-identique : une sage-femme rassure la parturiente quant au résultat de son accouchement difficile : elle met au monde un fils ! Les mères concernées sont Rachel (Gn

⁹⁸ À propos de la signification des termes *נָכְרִיָּה* et *זָרָה*, cf. Tan, 2008 et *infra* chapitre 4.

⁹⁹ Reis affirme à ce sujet : « [...] in the Hebrew Bible, whenever a man and a woman, not married to one another, are alone in private, there is sex » (2005, p. 26-27) ou du moins tentative ou suggestion en ce sens. Elle fournit les exemples suivants : les filles de Lot (Gn 19,30-36), Dinah (Gn 34,1-2), Joseph et la femme de Potiphar (Gn 39,7) ; Tamar et Amnon (2 S 13,14) ; Ruth et Boaz (Rt 3,3-9). Garcia-Alfonso, qui cite Wansborough, abonde en ce sens (2010, p. 81).

35,17) et la femme de Pinhas (1 S 4,20). La conception de la maternité idéale mise de l'avant par les sages-femmes, soit la « production » de fils, participe clairement de l'idéologie androcentrique qui se déploie dans la majorité des textes de la Bible hébraïque. Rachel et la femme de Pinhas souffrent et meurent pour la bonne cause : la naissance d'un mâle. Cette annonce par chacune des sages-femmes devrait-elle soulager les deux femmes ? Chacun des noms choisis par les mères mourantes abonde pourtant dans un tout autre sens. Rachel nomme son fils *Ben-Oni*, « fils de ma douleur¹⁰⁰ » avant de succomber. La femme de Pinhas, dont l'accouchement est précédé de plusieurs décès, insensible aux paroles des sages-femmes, nomme son fils *Ikavod*, « Absence de gloire ». On constate que dans le cas de Yaël comme dans celui des sages-femmes, les paroles *אֵל הָיָא* sont porteuses de mort. Elles sont mortifères pour les destinataires de genre féminin, mais annoncent la vie de deux garçons. J'aurai l'occasion d'y revenir, mais l'impact « genré » de ces paroles est le même en ce qui concerne Sisera, précisément parce que le général d'armée est « féminisé » à travers le meurtre, alors qu'une Yaël « masculine » lui survit (Bos, 1995, p. 50). Les mêmes paroles prononcées par David ou YHWH auraient assuré le maintien en vie de Sisera, mais prononcées par une femme, c'est plutôt la mort qui l'attend.

Malgré la gravité de plusieurs des récits de femmes où la formule *אֵל הָיָא* apparaît, Fuhs les classe tous, à l'exception de Gn 21,17¹⁰¹, dans la catégorie « vie quotidienne ». Derousseaux abonde dans le même sens, désignant cette utilisation comme « une banale formule de réconfort dans le langage courant » (1970, p. 90, note 51). Une telle attribution – Fuhs propose même la formule « take it easy » dans le cas de Rt 3,11 et de Jg 4,18 – me paraît très simpliste

¹⁰⁰ *Ben-Oni* pourrait aussi se traduire par « Fils de ma force » (cf. Fischer, 2008, p. 146). Un tel nom paraît particulièrement ironique dans la bouche de Rachel : toutes ses forces la quittent alors qu'elle le met au monde (cf. Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 19-20).

¹⁰¹ Gn 21,17 est classé dans la catégorie « théophanie », une erreur à mon avis (Fuhs, 1990).

(Fuhs, 1990, p. 304) alors que la vie de ces femmes, et dans certains cas de leurs enfants, est en danger. Les « récits de femmes » sont d'emblée classés avec légèreté, estampillés du sceau de la futilité, du banal. Une telle pratique évacue la violence et le tragique.

Par ailleurs, le « N'aie pas peur » de Yaël participe en surface à l'idée selon laquelle, et je cite Butler, « la position féminine doit être assumée sur un mode rassurant » (Butler, 2009, p. 111). Cependant, l'exploration des différentes occurrences de cette expression mène à constater une tout autre signification souterraine. Si l'on adoptait la théorie psychanalytique et féministe proposée par Butler, Yaël, tout comme la Judith biblique, occuperait la position de la castratrice [puisqu'elle a le phallus], ce qui commande nécessairement une violence meurtrière (2009, p. 111-112). Sans adopter cette lunette psychanalytique, on se doit de considérer le pouvoir mortifère dont Yaël est la détentrice à travers ces paroles prononcées et que l'exploration intertextuelle permet de révéler, en particulier avec le cas des sages-femmes de Rachel (Gn 35,17) et de la femme de Pinhas (1 S 4,20). On constate par ailleurs que le caractère mortifère de la formule va de pair avec son caractère sexuel, ce que soutiennent à la fois les hypothèses de Street et de Reis.

1.5.7 « Il dévia/se tourna vers elle »

La connotation sexuelle du verbe כָּוַר est amplifiée lors de son troisième emploi au verset 18 alors que וַיָּכַר est suivi de la préposition avec suffixe pronominal au féminin singulier אֵלֶיהָ. En effet, dans la Bible hébraïque, ce terme vient très souvent indiquer, soit vers qui se porte le désir sexuel d'un homme, soit, plus

simplement, la partenaire dans la relation sexuelle initiée par celui-ci. C'est le cas dans les récits des patriarches et des matriarches (Gn 20,4 ; 29,21.23 ; 30,3.4 ; 38,2.16.18 ; 39,10¹⁰²), mais aussi dans les lois en ce qui a trait aux captives ou aux épouses répudiées (Dt 21,13 ; 22,13.14). Cette même préposition est à comprendre en un sens sexuel en quelques passages des livres de Samuel (1 S 25,40 ; 2 S 12,24). Les derniers exemples où cette signification est mise de l'avant se trouvent dans les livres prophétiques. D'abord, en Jr 3,1.8, où Jérusalem est comparée à une femme adultère répudiée. La préposition ne sert pas ici à signifier une relation sexuelle, mais elle est néanmoins en lien avec la séparation/le divorce d'avec cette femme. Il faut aussi considérer Ez 23,17.44 où les deux figures de prostituées, Oholah et Oholivah, sont dissimulées sous le féminin de la préposition. Finalement, la préposition est aussi employée en Os 3,3 pour désigner la femme-prostituée du prophète. Fréquemment, lorsque la valence sexuelle de la préposition est explicite, elle est précédée de verbes tels que *בוא* (« aller ») ou *שכב* (« se coucher »). Ces formules viennent le plus souvent signifier une relation sexuelle, implicite ou explicite. De la même manière que certain.e.s ont identifié un jeu de mots entre le nom Sisera et le verbe à l'impératif *sourah* (Amit, 1999, p. 212 ; Van Wolde, 1996, p. 292), on peut aussi souligner la ressemblance des sonorités entre la préposition *'elêhâ* (« vers elle ») et l'expression *ha'ohêlah* (« en direction de la tente »). C'est à se demander s'il n'y a pas confusion délibérée entre le corps de Yaël et la tente dans laquelle Sisera s'apprête à entrer¹⁰³. Ce qui vient accentuer encore davantage la sexualisation de la scène.

Il est aussi intéressant de noter que lorsque la préposition est précédée d'un verbe de mouvement, i.e. qu'un ou plusieurs hommes se dirigent vers une

¹⁰² Joseph n'écoute pas la femme de Potiphar et refuse ses avances.

¹⁰³ À mon avis, cette confusion est phonétique, pas symbolique/métaphorique. Cf. *supra*.

femme, c'est qu'elle détient un pouvoir et une certaine ascendance sur eux. Dans certains cas, elle représente même une menace. C'est le cas du roi Avimélek qui ne doit pas s'approcher (קָרַב) de Sarah (Gn 20,4) au risque d'en perdre la vie comme YHWH lui a révélé en songe (Gn 20,3). Aussi, le pouvoir féminin apparaît clairement dans les deux utilisations du verbe « monter » suivies de la dite préposition. En effet, les hommes montent (עָלָה) vers Déborah pour avoir accès à son jugement (Jg 4,5) et il en est de même des gouverneurs philistins qui se rendent auprès de Delilah qui, seule, leur permettra de capturer Samson (Jg 16,5). Le verbe נָסַח (« tourner [vers] ») employé avec la préposition אֵלַי en Gn 38,16 vient signifier que Juda s'approche de Tamar qu'il confond avec une prostituée. Il sera ainsi victime de sa supercherie et celle-ci obtiendra ce qu'elle veut : la reconnaissance de la faute commise envers elle et un fils. Un constat similaire peut être fait avec le verbe « venir, arriver, entrer » (בֵּיאַ) alors que Samson, séduit, va chez la prostituée de Gaza (Jg 16,1) et risque une fois de plus de tomber aux mains des Philistins. En Jg 4, ce même verbe est employé non seulement au verset 18 alors que Sisera va tout droit vers sa mise à mort, mais aussi au verset 22 alors que Baraq se dirige vers la tente de Yaël et est sur le point d'être humilié par la découverte du cadavre de Sisera (Bal, 1995, p. 136-137). Ainsi, même l'emploi d'une préposition vient une fois de plus souligner le façonnement misogyne des personnages féminins alors que les déplacements des hommes vers elles, – sauf dans des cas d'euphémisme sexuel (et même là !) – , risquent d'emblée de mener les hommes à leur perte ou de leur faire reconnaître l'état de subordination dans lequel ils se trouvent envers elle. S'approcher d'une femme correspond donc plus souvent qu'autrement à une prise de risque. Ressurgit ici la catégorie de « femmes fatales » explorée par Christianson (2007).

1.5.8 Couvrir le convive : de la dissimulation au sexe

L'entrée de Sisera dans le domaine de la nomade signifie sa complète prise en charge. En effet, le verset 18 se termine avec les deux mots suivants : *וַתִּכְסֶהוּ בַשְּׂמִיכָה*. Le verbe signifie clairement que Yaël entreprend de couvrir Sisera avec un objet, la *שְׂמִיכָה*. Dans ce terme ambigu et unique dans la Bible hébraïque – il s'agit d'un hapax legomenon – culminent deux formes d'intimité dont j'identifiais déjà quelques traces dans le vocabulaire précédent : le maternage et la relation sexuelle. Les deux sens possibles ne sont d'ailleurs pas appelés à s'exclure. La démarche hospitalière devient clairement ici une caricature d'elle-même tant elle est excessive. À aucune autre reprise dans la Bible hébraïque un tel geste d'intimité n'est entrepris par une femme à l'égard d'un homme. L'inverse est aussi vrai¹⁰⁴. Chose certaine, la traduction du terme *שְׂמִיכָה* est une opération clé dans l'entreprise d'interprétation du passage. Le terme obscur a été effectivement traduit d'une multitude de façons par les exégètes de Jg 4-5 : rideau (Bal, 1995, p. 173-176 ; Bos, 1988, p. 51 ; Christianson, 2007, p. 536 ; Matthews, 2004, p. 72 ; Soggin, 1987, p. 64) ; couverture (Lindars, 1995, p. 198) ; manteau ; tapis (Butler, 2009, p. 104-105 ; Fischer, 2009, p. 158 ; ; Lindars, 1995, p. 198 ; Streete, 1997, p. 58) ; robe (Stek, 1986, p. 71) ; peau d'animal (Lindars, 1995, p. 198) ; moustiquaire (Burney, 1918 dans Lindars, 1995, p. 198) ; cape ; parfum (Lindars, 1995, p. 198 ; Wilkinson, 1983, p. 512-513) et corps (Reis, 2005, p. 29-30). À mon avis, les décisions interprétatives derrière ces choix dépendent du privilège accordé par l'un.e ou l'autre exégète à la dimension sexuelle du passage, au maternage qui y prend place ou au dérèglement des identités de genres puisque Sisera pénètre dans l'espace des femmes (Bal, 1995, p. 175-176 ; Butler, 2006, p. 254 et 263).

¹⁰⁴ On note que le verbe *כסה* n'est jamais employé non plus pour représenter une mère bordant son enfant dans aucun passage de la Bible hébraïque.

Il n'est pas possible d'identifier avec certitude la nature de l'objet dont Yaël recouvre Sisera. Cependant, il faut reconnaître que la fonction de cet objet est bel et bien celle d'une couverture (cf. Chisholm, 2010, p. 143-144). Et qu'à la simple idée de « couvrir » le général en correspond une autre, celle de la dissimulation (Lindars, 1995, p. 199¹⁰⁵ ; Stek, 1986, p. 71-72). Le verbe כָּפָה au *wayyiqtol* en mode *piel*, 3^e personne du féminin singulier (avec suffixe) se retrouve en fin des versets 18 et 19 du chapitre 4 du livre des Juges. L'exploration des passages parallèles où une femme accomplit ce même geste de couvrir ou de dissimuler peut être fort éclairante en ce qui concerne la figure de Yaël. En effet, à deux reprises, le même geste est effectué par une femme, au *wayyiqtol*, et participe d'une représentation trompeuse. On doit d'abord considérer le cas de Tamar en Gn 38,14.15. Elle se couvre d'un voile afin que Juda, son beau-père, se méprenne sur son identité et la confonde avec une prostituée. Ensuite, Mikal présente aussi un cas intéressant. En effet, elle dissimule la fuite de David en usant de supercherie : elle recouvre une idole d'un filet de poils de chèvre qu'elle place dans le lit de David afin de faire croire à sa présence dans la chambre. Il n'y a pas à en douter, la dissimulation est une dimension incontournable du projet de Yaël. Cependant, contrairement à ce que Sisera, douillettement couvert, pourrait croire, Yaël ne cherche pas à le faire disparaître aux yeux de ses assaillants comme c'est le cas dans l'entreprise de Mikal (1 S 19,13) (Lindars, 1995, p. 198). La tromperie le vise lui et personne d'autre.

L'acte de couvrir est aussi associé à la thématique de la dissimulation dans d'autres textes bibliques. On en retrouve de nombreux exemples dans le livre des Proverbes alors que la ruse, l'amour ou le mensonge dissimulent bien des choses à la vue, bonnes ou mauvaises (Pr 10,6.11.12.18 ; 11,13 ; 12,16.23 ; 17,9 ;

¹⁰⁵ Signification première qui mène à abandonner la piste de l'acte sexuel selon Lindars, 1995, p. 198-199. Selon lui, c'est avant tout Yaël qui doit être dissimulée aux yeux de son invité.

28,13). De même, dans les Psaumes et dans le livre de Job, il est souvent question de cacher ses fautes (Ps 32,5 ; 40,11 ; 143,9 ; Job 9,24 ; 31,33). Aussi, en Gn 18,17, Yhwh se demande s'il va dissimuler ses projets à Abraham. Ainsi, cette signification du verbe כָּסָה ne doit pas être écartée, y compris dans la scène de meurtre à laquelle Yaël prend part. Bos, en particulier, insiste sur ce sens alors qu'elle souligne les jeux de mots possibles dans l'emploi des verbes « ouvrir » et « fermer/couvrir » en Jg 4,18-19 et le flou entourant les objets que visent les actions de Yaël. Couvre-t-elle Sisera de nouveau ou referme-t-elle l'outre de lait ? N'est-elle pas tout simplement en train de dissimuler ses intentions (Bos, 1988, p. 51) ? Plus concrètement, Halpern est d'avis que la couverture a permis de couvrir Sisera de la tête aux pieds, l'empêchant de voir la femme, armée, se diriger vers lui (Halpern, 1988, p. 84).

Cependant, l'acte de couvrir, loin de se limiter à cette seule signification, doit aussi se comprendre à travers ses occurrences en lien direct avec la sexualité. En effet, ce verbe est utilisé en plusieurs endroits de la Bible hébraïque pour signifier l'action de couvrir la nudité (עֲרֵה). Si on trouve des emplois qui sont plutôt en lien avec la condition de pauvreté (Is 23,18 ; 58,7 ; Ez 18,7.16), d'autres sont en association étroite avec la génitalité dans sa dimension sexuelle, celle qu'il faut dissimuler au regard (Gn 9,23 ; Ex 28,42 ; Is 6,2¹⁰⁶ ; Ez 16,8.10 ; Os 2,11). Le cas des fils de Noé, Sem et Japhet, qui couvrent leur vieux père, ivre, tout en s'assurant de ne pas apercevoir la nudité de ce dernier, est particulièrement intéressant. Mentionnons aussi Os 2,1 et Ez 16,8.10, alors qu'y est abordée la thématique de la prostitution comme métaphore des conduites idolâtres d'Israël. L'adoration des cultes étrangers est représentée sous les traits d'une femme qui, précisément, se découvre trop. La sexualité est particulièrement explicite dans le transfert des vêtements brodés de la femme

¹⁰⁶ Les *séraphim* qui couvrent entre autres leurs « pieds », un euphémisme pour les organes génitaux.

prostituée aux idoles mâles (Ez 16,18). Ainsi, l'acte de couvrir s'accompagne en plusieurs endroits d'une connotation sexuelle claire. Cependant, s'il vise, dans les précédentes mentions, à protéger l'intégrité sexuelle des hommes et des femmes (ou des serpents de feu !), l'intention semble différente dans le cas de Yaël. Elle se rapproche en fait davantage du sous-entendu sexuel – bien qu'inaccompli – de cette jeune fille, Abishag, mise au service d'un David vieillissant, alors que plus rien ne réchauffe le corps du vieux roi. La jeune femme viendra remplacer les couvertures (1 R 1,1-4). L'interprétation de Reis se rapproche du sens de ce passage puisqu'elle propose, à la suite de deux manuscrits qui ont *סמך* du verbe *שָׁמַךְ*, « s'appuyer sur », et non *שָׁמַךְ*, que Yaël recouvre Sisera de son propre corps, occupant la position supérieure dans la relation sexuelle (Reis, 2005, p. 29). Ainsi, l'acte de couvrir, d'ailleurs double, ne saurait être éclairé par les seuls modèles hospitalier ou maternel, mais bien par le sexe. Selon Reis, chaque « couvrir » viendrait ainsi signifier une activité sexuelle entre les protagonistes (Reis, 2005, p. 30).

Si on couvre habituellement le corps pour mieux le protéger, la scène qui unit Yaël et Sisera se révèle exceptionnelle en ce qu'elle culmine dans le meurtre. Le verbe *כָּסָה* dévoile alors un autre type de champ sémantique, celui qui est associé avec la vermine, les calamités diverses, la poussière et le sang (etc.), bref avec la mort (Ex 8,2 ; Lv 17,13 ; Nb 16,33 ; Dt 23,14 ; Is 14,11 ; Ez 24,7 ; 26,10 ; Job 21,26, etc.). Il est d'ailleurs à noter que le verbe *כָּסָה* est très souvent employé pour signifier la détresse ultime et le deuil, alors que les personnages bibliques se vêtent de sacs (ex : Jon 3,6-8 ; 2 R 19,1-2 ; Is 37,1-2, etc.).

Ainsi dans cette simple gestuelle du « couvrir » se croisent plusieurs thématiques : dissimulation et tromperie, sexualité et morbidité. Même lorsque

l'on sort du strict repérage des occurrences du verbe כָּסָה, on constate plusieurs autres emplois intéressants du « vêtement/textile » comme objet où se nouent des rapports sociaux de sexes. Il y a d'abord le cas de la femme qui dissimule deux hommes, Jonathan et Ahimaats, dans un puits, en 2 S 17,19, recouvrant ce dernier d'une couverture (מָסָה). De même, Rébecca, revêtant Jacob des habits (בְּגָדִי) de son frère Esaü, emploie la ruse tout comme Tamar, Mikal et Yaël, afin qu'il obtienne la bénédiction paternelle à la place de son frère (Gn 27,14-17). Finalement, un dernier exemple où le vêtement est lourd de connotations érotiques est celui de Gn 39,12-18, où Joseph refuse de céder aux avances de la femme de Potiphar, préférant y laisser son vêtement. C'est en brandissant ce vêtement pour preuve que l'épouse de Potiphar fera inculper faussement l'homme qui a refusé de partager son lit.

Ainsi si le vêtement ou la couverture peut être un symbole efficace de protection, il est aussi fréquemment traversé par des tensions qui en révèlent, souvent trop tard, la portée mortifère. Dans le récit qui me préoccupe ici, il s'agit maintenant d'identifier le type de tromperie, de subterfuge, qui est propre à cette scène intime. Quelles significations sont convoquées par la couverture dont Yaël recouvre Sisera non pas à une, mais à deux reprises (Jg 4,18-19) ? S'agit-il de l'intimité amoureuse partagée par deux amant.e.s ? Doit-on plutôt y observer le rituel précédant l'endormissement d'un enfant ? Les auteur.e.s consulté.e.s ont différentes opinions à ce sujet.

1.5.8.1 Intimité amoureuse

La première option, celle de l'intimité amoureuse, est retenue par quelques auteur.e.s (Bal, 1995, p. 105-106 ; Klein 2003, p. 37-38 ; Zakovitch, 1981 ; Assis, 2005, p. 9-10). La sexualité permettrait d'ailleurs d'expliquer le sommeil dans lequel tombe Sisera avant d'être assassiné (Schneider, 2000, p. 79). Cependant, la plupart en réduisent la portée à de simples allusions (Asen, 1997, p. 531 ; Bal, 1995, p. 106, 152 ; Butler, 2009, p. 105 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 393 ; Garcia-Alfonso, 2010, p. 81 ; Lindars, 1995, p. 275-276 ; contre Zakovitch, 1981). À mon avis, considérer la dominante érotique de la שְׁמִיכָה est une démarche d'autant plus pertinente qu'elle est non seulement soutenue par l'exégèse d'autres mots du versets, mais aussi par un parallèle intéressant que je trace, à la suite d'autres auteur.e.s, entre Yaël et la femme séductrice de Pr 7,16. Cette dernière fait en effet miroiter sa couche au garçon qu'elle piège en affirmant : « J'ai fait mon lit de draps diaprés / de lin moiré d'Égypte » (Alferi et Lavoie, 2001, p. 1536). Comme je le mentionnais plus tôt, Reis va beaucoup plus loin dans l'interprétation sexualisante. À son avis, Yaël n'emploie pas une couverture, mais son propre corps pour recouvrir Sisera. Une telle proposition se fonde sur l'écriture de שְׁמִיכָה avec un ס dans deux manuscrits et ce changement du ש par un ס est bien attesté en hébreu tardif et en araméen (Lavoie, 2007, p. 91). Le terme dériverait donc de la racine שָׁמַךְ qui signifie « s'étendre », « se reposer sur », « se pencher », « se coucher ». Ce qui mène Reis à lire la scène comme un acte sexuel où Yaël occupe la posture supérieure (2005, p. 29-30). Une telle proposition est pourtant difficilement soutenable puisque le terme est un substantif et non un verbe conjugué. Il est d'ailleurs déjà précédé d'un verbe, ainsi que d'une préposition. C'est donc un nom concret qui devrait suivre (Chisholm, 2010, p. 144). La traduction par « couverture » me semble la plus adéquate en ce qu'elle permet

de maintenir à la fois les significations sexuelles (première option) et maternelles (deuxième option).

1.5.8.2 Sollicitude maternelle

La dimension maternante est perceptible dans le soin de couvrir qu'entreprend Yaël. Le geste de couvrir Sisera, à deux reprises (versets 18 et 19), surtout dans son association avec le breuvage laitier, mène plusieurs exégètes à considérer que Yaël incarne le rôle de mère auprès de Sisera, cet adulte dont la mère véritable fait son apparition en Jg 5,28 (Alter, 1987, p. 48 ; Bal, 1995, p. 152ss ; MacDonald, 2008, p. 116 ; cf. aussi Niditch, 1989 ; Prouser¹⁰⁷, 1994, p. 25 ; Reis, 2005, p. 30). On ne peut pourtant pas y déceler une simple reconduction des rôles de genres attendus par l'idéologie biblique patriarcale (Fuchs, 2000). En effet, comme l'indique Alter, avec justesse : « This version [Judges 4] plays almost teasingly with the roles of man and woman » (Alter, 1985, p. 48). Rappelons d'abord que Sisera, le général d'armée, n'a rien d'un enfant. On peut néanmoins s'interroger sur les motifs animant une telle représentation : Yaël bordant le général en fuite et le poussant au sommeil en l'abreuvant de lait (Amit, 1999, p. 212 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 393). La nomade semble avoir détourné le sens de la demande d'eau du général dans une direction « maternante ». Cette nouvelle orientation mène à une prise de distance face à la démarche hospitalière (cf. MacDonald, 2008, p. 116). Néanmoins, l'illusion est maintenue par l'hôtesse jusqu'au bout.

¹⁰⁷ Celle-ci en fait la signification centrale du récit du meurtre en Jg 4, au détriment de toute connotation sexuelle. Une telle affirmation se révèle fort peu convaincante (Prouser, 1994, p. 25).

1.5.9 Jg 4,19 : breuvage, survie et maternage

En effet, la formule que l'on retrouve au verset 19 correspond mot pour mot à celle que le serviteur d'Isaac adresse à Rébecca en Gn 24,43 : *הַשְׁקִינִינָא מֵעַם-מִים*, « De grâce, donne-moi à boire un peu d'eau, car j'ai soif ». Sisera viendrait donc ici s'inscrire dans ce qu'il croit être une démarche normale d'hospitalité. Il fait pourtant fausse route puisqu'au contraire du modèle parfait établi par le serviteur d'Abraham et Rébecca, cette demande de Sisera ne précède pas l'existence de sa relation avec Yaël, mais la prolonge. Il s'est déjà détourné vers elle (Wright, 1989, p. 208). Le lien de confiance semble avoir été établi trop rapidement, sans grande méfiance de la part du général. Selon Wright, c'est peut-être précisément le signe que quelque chose se déroule de manière anormale (Wright, 1989, p. 209). Le parallèle entre les deux scènes est d'autant plus intéressant que dans le cas de Rébecca, cette formule, que l'on retrouve à l'identique en Jg 4,19, sert de « test » afin de permettre au serviteur de sélectionner celle qui deviendra l'épouse d'Isaac. Selon Bal, en plus de l'hospitalité et du combat, un troisième type de rituel serait à l'œuvre en Jg 4,17-22 : la sélection des femmes (1995, p. 105-106).

La femme idéale ainsi recherchée répondra parfaitement à la demande¹⁰⁸. C'est d'ailleurs en ce sens que s'exécute Rébecca donnant à boire non seulement aux chameaux, mais aussi au serviteur d'Isaac (Gn 24, 13.-47). S'il n'y a pas de puits dans la scène qui réunit Yaël et Sisera, la demande d'eau rappelle néanmoins que puiser de l'eau est une fonction dévolue aux femmes dans le Proche-Orient ancien (cf. Gn 24,13.43 ; 1 S 9,11 ; Marsman, 2003, p. 420-421). Plusieurs autres

¹⁰⁸ À la suite de Hobbs, je suis d'avis que Matthews fait fausse route lorsqu'il affirme que la demande d'eau de Sisera est déplacée envers l'hôtesse qui l'accueille (Matthews, 2004, p. 72). De telles demandes sont courantes : le serviteur d'Abraham (Gn 24,43) ; le prophète Élie (1 R 17,10), etc.

occurrences du verbe הִשְׁתַּחֲוֶה confirment d'ailleurs que c'est le lieu de rencontre par excellence, en témoignent Jacob et Rachel (Gn 29,2.3.7.8.10), Moïse et Tsippora (Ex 2,16.17.19). Notons aussi avec Wright que les seuls emplois à l'impératif masculin de ce même verbe impliquent dans un premier cas Rachel et ses moutons (Gn 29,7), et, dans un second cas, le devoir de nourrir et de désaltérer [même] l'ennemi (Pr 25,21) (Wright, 1989, p. 209). C'est précisément ce à quoi s'engage Yaël.

Par ailleurs, la formule קָעַטְמִים se retrouve dans quelques autres contextes où il est question d'hospitalité. D'abord, lorsqu'Abraham se propose de laver les pieds de ses trois visiteurs en Gn 18,4. Il s'agit d'un rite d'accueil commun à l'intérieur d'une démarche d'hospitalité (Hobbs, 2001, p. 22 ; Wright, 1989, p. 220). Ensuite, on la retrouve de nouveau lorsque le prophète Élie demande à la veuve de Sarepta de prendre (impératif + אֵן) un peu d'eau qu'elle lui donnera (1 R 17,10). Les récits de Rébecca, d'Abraham et de la veuve de Sarepta constituent dans les trois cas des modèles exemplaires d'offre ou de demande d'hospitalité¹⁰⁹ (Wright, 1989).

1.5.9.1 Dépassement des modèles idéaux : offrir un laitage

Cependant, ces modèles idéaux, Yaël en détourne la signification¹¹⁰, en déjoue la norme idéale et refuse de s'y soumettre. Selon Reis, ce breuvage qu'elle impose

¹⁰⁹ Contre Matthews qui affirme que la demande, dans un cadre hospitalier, est inacceptable puisqu'elle signifie que les besoins du visiteur ne sont pas comblés (2004, p. 72). Ce n'est pas la demande de Sisera en tant que telle qui s'avère problématique, mais bien le moment de sa formulation (Wright, 1989).

¹¹⁰ Autre élément qui permet à Wright de nier que l'on assiste à une véritable démarche d'hospitalité : il n'y a pas préparation d'un repas comme c'est par exemple le cas en Gn 18 ou en 1 R 17 (Wright, 1989, p. 212).

participe du maintien de son contrôle sur la situation (2005, p. 30). Certes, elle ne fait pas le choix de l'eau, choix simple et réponse exacte à la demande formulée¹¹¹. Néanmoins, elle ne fait pas non plus celui du vin qui aurait permis aux connotations érotiques d'être plus explicites comme dans le discours de l'amante du Cantique (Ct 8,2) ou dans la scène de l'enivrement de Lot par ses filles (Gn 19,33-35). À la demande du guerrier assoiffé, elle répond non seulement en nomade, mais aussi de manière excessive avec un autre breuvage : du lait, possiblement caillé¹¹² (cf. Bal, 1995, p. 105 ; Fischer, 2009, p. 158 ; MacDonald, 2008, p. 35-36). J'opte ici pour la traduction du terme חֶלֶב par « caillé » ou « beurre » et non par lait. C'est sous cette forme, ou celle du fromage, que les nomades le consommaient, le lait frais n'étant disponible que pendant la moitié de l'année (MacDonald, 2008, p. 35.). La majorité était donc transformée (Borowski, 1998, p. 54 ; Sasson, 2014, p. 267). On retrouve le même « aliment » dans le contexte d'hospitalité où Abraham, en compagnie de Sarah, est l'hôte de trois visiteurs « divins » (Gn 18,8). En effet, le patriarche leur donne à la fois du caillé et du beurre ou de la crème (חֶמְצָה), ce qui accompagne le veau et sans doute les galettes confectionnées par Sara (Gn 18,7-8). Ce sont aussi des « tranches de lait caillé » (חֶרְצֵי הַחֶלֶב) que le jeune David, alors pasteur du petit bétail de son père, doit porter au chef de guerre et roi Saül (1 S 17,18).

Selon Matthews, cet offre de « caillé » s'inscrit dans une logique de l'excès, du traitement de faveur (2004, p. 72 ; cf. aussi MacDonald, 2008, p. 36 ; Schneider, 2000, p. 79 ; Jamieson *in* Wright, 1989, p. 214). Cela se confirme par les autres offres d'un tel breuvage laitier, avec toute la déférence de mise envers les

¹¹¹ C'est ce breuvage qui permet de désaltérer des enfants en grande détresse (Gn 21,19 ; 1 S 30,11).

¹¹² À propos du lait caillé, cf. Caquot (1980, p. 387). À ce sujet, le constat d'Houston est sans doute le plus raisonnable : « what else might have been available to drink in a nomad's tent » (1997, p. 536-537). Dans la perspective du nomadisme pastoral, Schneider et Bal en arrivent à la même conclusion (Schneider, 2000, p. 79 ; Bal, 1988, p. 105). Bal en théorise néanmoins davantage le don excessif. Selon Soggin, il s'agit probablement de yaourt (1987, p. 62).

visiteurs divins et le roi Saül. Par ailleurs, il s'agit aussi d'un breuvage fondamentalement nomade, pastoral (Schneider, 2000, p. 79). C'est bel et bien l'identité de Yaël en tant que « femme sous la tente » qui vient s'inscrire dans sa manière de procéder à l'hospitalité. En effet, dans le monde nomade, on semble d'ailleurs avoir bu davantage de lait que d'eau : « Milk (*helebh*) was one of the most important sources of nourishment for the nomadic Israelites, as it is today for the modern Bedawin, since it was the chief food which their herds produced » (Flight, 1923, p. 170 ; cf. Wright, 1989, p. 213). Le don de lait caillé à Sisera vient donc une fois de plus souligner la distance qui sépare le chef de guerre associé à Canaan du monde étranger dans lequel il pénètre. Sisera est véritablement en train de franchir une frontière (Bal, 1995, p. 174). Le mot חָלָב regroupe donc plusieurs significations : il rappelle le mode de vie nomade et pastoral de Yaël, la démarche d'hospitalité généreuse dans laquelle elle s'engage à l'égard de Sisera (Amit, 1999, p. 212 ; Brensinger & Younger *in* Butler, 2009, p. 106 ; Garcia-Alfonso, 2010, p. 85 ; MacDonald, 2008, p. 36 & 115 ; Matthews, 2004 ; Schneider, p. 79) et la distinction qu'elle accorde au général de guerre. Le חָלָב est par ailleurs l'un des symboles par excellence – avec le miel, דְּבַשׁ – de l'abondance, de la prospérité (Ex 2,8.17 ; Lv 20,4 ; Nb 13,27 ; Jos 5,6 , etc.).

1.5.9.2 Materner le général

Je laisserai de côté l'idée d'Athalya Brenner selon laquelle le passage de l'eau au lait mène à une dominante symbolique féminine (Brenner, 1993, p. 101). Le lait est moins un rappel du corps féminin – ce qui mènerait à une posture des plus essentialistes – qu'un rappel du soin matériel que Yaël destine à Sisera par lequel la dimension de maternage apparaît au grand jour. Par ce breuvage laitier, Yaël impose le rôle de petit enfant et peut-être même celui de nourrisson

(יִיגָ) à Sisera (Bal, 1995, p. 153-155 et 173-175 ; cf. aussi Exum, 1995, p. 72 et Fewell, 1992, p. 74). Occupant la posture de la mère, elle s'impose par ailleurs à lui dans l'instauration de ce lien filial fantasmé. Elle contrôle la situation (cf. Bal, 1995, p. 174). En effet, le terme חָלַב n'apparaît pas seulement en contexte hospitalier, mais aussi dans l'imagerie propre à l'allaitement pour montrer l'infantilisation d'Israël (Is 28,9) ou plutôt tous les bons soins que YHWH réserve à Sion qui sera allaitée par les nations, et les rois (Is 60,16). Plusieurs exégètes ont d'ailleurs considéré la présence du lait dans la scène comme facteur expliquant le manque de vigilance de Sisera sur le point d'être assassiné : le lait n'a-t-il pas entraîné le général épuisé dans le sommeil (Amit, 1999, p. 212 ; Bal, 1995, p. 105 ; Boling, 1975, p. 97-98 ; Burney, 1918, p. 93 dans Wright, 1989, p. 212-213 ; Christianson, 2007, p. 536 ; Klein, 2003, p. 38 ; MacDonald, 2008, p. 116 ; Margalit, 1995, p. 636 ; Matthews, 2004, p. 72 ; McCann, 2002, p. 54 ; Rashi et *Metzudas David* dans Rosenberg, 1983, p. 33) ? Doit-on y voir une « drogue soporifique¹¹³ » (Boling, 1975, p. 97-98) ? Yaël a-t-elle ainsi mis en branle une stratégie d'endormissement du général afin de l'assassiner ? Halpern n'est pas de cet avis, lui qui rappelle que rien ne permet de croire que les Israélites associaient plus particulièrement une telle vertu au lait, ni qu'il s'agit là de l'origine de la grande fatigue de Sisera (1988, p. 83). Stek note par ailleurs l'emploi de ce même breuvage en Gn 18,8 – il s'agit, selon lui de lait de chèvre – et en d'autres endroits où le lait est clairement présenté comme rafraîchissant et nourrissant pour les invités de marque (Stek, 1986, p. 72 et 86, note 72 ; cf. aussi Niditch, 1989, p. 46). Ainsi, couverture et lait annoncent une performance de genre maternante et en accord parfait avec le rôle de production/reproduction matérielle (Guillaumin, 1992, p.) attendu d'une « femme ».

¹¹³ Flavius Josèphe va plus loin en suggérant que le lait offert à Sisera est suri, Rabbi Tanchum affirmant par ailleurs qu'elle a ainsi empoisonné Sisera (Wright, 1989, p. 213).

Et pourtant, rien n'est si simple. Le texte de Jg 4,17-22 se révèle bien plus ambigu (Christianson, 2007, p. 519ss). D'ailleurs, une telle « mère » qui mène son « fils » à la mort a tôt fait d'être catégorisée parmi les « mauvaises mères » (Brenner, 1993, p. 103 ; Exum, 1995, p. 72). Fewell & Gunn mentionnent par ailleurs que le stéréotype de la « mère nourricière » – tout comme celui de la séductrice d'ailleurs – est déboulonné, mis sans dessus-dessous. Yaël ne saurait se limiter à ces seules représentations féminines (Fewell & Gunn, 1990, p. 405-406). Il et elle rappellent que Yaël est aussi une figure alliant pouvoir et violence (1990, p. 406). Plusieurs commentateurs et commentatrices considèrent d'ailleurs le breuvage laitier comme le symbole de cette démarche trompeuse dans laquelle Yaël entraîne Sisera (Duran, 2005, p. 119 ; Klein, 1993, p. 29). Selon Duran, le חֶלֶב est un symbole de vie et non de violence : « [...] the food-as-killing assumption does not seem to hold » (2005, p. 119) comme dans le cas d'autres éléments nourriciers. Le lait apparaît donc comme le véhicule d'une supercherie encore plus grande en raison de l'innocence et du réconfort qui lui sont préalablement associés. C'est du moins l'avis de Duran qui ne réussit pas à éviter un certain essentialisme, tout comme Brenner, insistant sur l'association du lait avec la féminité, la nature et la vie (Duran, 2005, p. 119 ; 2006, p. 25).

1.5.9.3 Soif et séduction

Une dernière signification me semble être convoquée par le breuvage. D'abord, la thématique de la séduction semble être omniprésente lorsqu'une femme offre à boire à un homme (Lindars, 1995, p. 199). En témoignent entre autres le cas de Sagesse (Pr 9,5), de la femme folle (Pr 9,17), des amant.e.s du Cantique (4,10-11) et celui de Judith (12,20 ; 13,2). Fusionnant les significations sexuelles et maternelles, plusieurs rabbins des *Midrashim* ont même soutenu que Yaël avait

allaité Sisera (Ackerman, 1998, p. 90 ; 2000, p. 39-40 ; Bronner, 1993, p. 89 ; Schneider, 2000, p. 79 ; *Rimze Haftarot*, citation de haggadah, cf. Ginzberg, VI, 1982, p. 198, no 85 dans Gunn, 2005, p. 57 ; Talmud de Babylone, *Niddah* 55b dans Exum, 2007, p. 33). Ce qui mène à une dernière considération à propos du חָלָב : les suggestions amoureuses dont ce terme peut être porteur. Le mot apparaît en effet à trois reprises dans le Cantique des cantiques (4,11 ; 5,1.12). Yaël, comme l'amoureuse du Ct, est érotisée à travers son don de lait à Sisera (Bach, 1997, p. 171 ; aussi Exum, 1995, p. 73). Reis interprète d'ailleurs le moment de désaltération en termes de « restauration » entre deux relations sexuelles¹¹⁴ (2005, p. 31). Si l'interprétation de Reis me paraît quelque peu excessive puisqu'à son avis l'ensemble du meurtre gravite autour de la sexualité, l'association entre nourriture et sexualité (cf. Lavoie, 1995) est tout à fait pertinente. Même Douglas qui doutait, au premier abord, de la véracité de cette association en contexte biblique – tout lui semblait devoir s'interpréter en termes culturels (1999, p. 262) –, reconnaît, à la suite de Leach : « sex is not omitted from the meanings in the common meal » (1999, p. 271), en particulier à la lumière de l'interdit des mariages mixtes. D'ailleurs, MacDonald note la confusion grandissante au fur et à mesure que l'on s'approche des derniers chapitres et qui touche entre autres aux catégories de la nourriture, du sacrifice et de la sexualité (2008, p. 110). Bref si la demande de Sisera s'inscrit clairement dans un cadre hospitalier, la réponse de Yaël, elle, dévie¹¹⁵ complètement de la trajectoire attendue en empruntant à la fois aux significations sexuelles et maternelles.

¹¹⁴ Cf. le chapitre suivant en ce qui concerne son analyse du « beurre » en Jg 5,25 en termes sexuels (Reis, 2005, p. 39-41).

¹¹⁵ Contre Younger (2002, p. 144) repris par Butler, 2009, p. 106.

Selon Fewell et Gunn, le verbe פתח, « ouvrir », au *qal*, *wayyiqtol*, 3^e personne du féminin singulier, employé pour désigner l'ouverture de l'outre de caillé, participe aussi de ces connotations à la fois maternelles et érotiques (1990, p. 393). En effet, ce verbe est employé pour signifier l'« ouverture » de l'utérus d'une femme et donc la fin de sa stérilité (Gn 29,31 ; 30,22). De plus, פתח est aussi employé dans le jeu sexuel entre l'amant et l'amante dans le Cantique des Cantiques (5,2.6). Fewell & Gunn vont même jusqu'à affirmer qu'il y a un jeu de mots possible entre פתח et פתח, ce dernier signifiant « séduire », « attirer », etc. (1990, p. 393 ; cf. aussi Asen, 1997, p. 530).

1.5.9.4 Nourrir pour mieux assassiner

Il s'agit maintenant de considérer ces dimensions maternelle et érotique telles qu'elles s'articulent dans le cadre à la fois nourricier et meurtrier de Jg 4,19. La nourriture et le repas sont des lieux de pouvoir, de transformation. Je m'inscris dans le prolongement du travail de Bach qui affirmait, dès 1997, « in the ancient Mediterranean world, then, both food and fragrance served as markers or codes to indicate texts in which women's roles were heightened, altered, or transformed » (1997, p. 182). Bach affirme par ailleurs que la démarche nourricière peut véritablement devenir meurtrière par le biais de cette transformation (1997, p. 184), une transformation qui, loin de toucher sa seule hôtesse, s'applique de même au destinataire de la nourriture. Duran s'est particulièrement intéressée à ces femmes qui assassinent en contexte nourricier, à l'articulation entre nourriture ou breuvage, violence meurtrière, genre et sexualité (2005, p. 117). Dans le récit à l'étude, il est d'abord à noter que Yaël ne s'engage pas dans la préparation d'un repas (Wright, 1989, p. 212). De plus, le « breuvage » n'est pas partagé entre les protagonistes, mais est uniquement

destiné à Sisera (cf. Duran, 2005, p. 121). Pour cette raison, le personnage de Yaël prête flanc aux accusations d'empoisonnement par de nombreux commentateurs. Cela mène aussi à considérer qu'il n'y a jamais communion, du moins de ce point de vue, entre Yaël et Sisera. De l'avis de Duran, cela va de pair avec le constat de l'absence de relation sexuelle entre les deux protagonistes, malgré les fortes connotations du passage¹¹⁶. Elle affirme en effet à propos de Yaël et Judith : « despite the sex in the air, despite the sex in the food and drink, it is important that these women not sleep with the man they are cozying up to, because it is important that despite appearances, they are not indeed communing with, becoming one with the enemy » (2005, p. 121). À mon avis, cette affirmation n'est juste qu'en ce qui concerne la pieuse Judith. Yaël est une étrangère et on ne soucie pas, comme pour Judith, du maintien des frontières pour celle qui habite et incarne un seuil. En tant que non-Israélite, elle ne peut, de toute manière, constituer un modèle pour le premier lectorat des rédacteurs bibliques (Bronner, 1993, p. 94), au contraire de la Yaël du Pseudo-Philon qui emprunte beaucoup à Judith¹¹⁷ et devient un modèle de piété¹¹⁸ (Burnette-Bletsch, 1998, p. 59). Sharon qui soutient dans une note que la femme qénite est en fait représentée sous les traits d'une héroïne israélite fait fausse route (2007, p. 253, note 11). Ses actions restent acceptables bien qu'elles soient en apparence déviantes, précisément parce qu'en tant qu'étrangère, Yaël agit en dehors du groupe israélite (Chalcraft, 1990, p. 183). Jg 4,17-22 est un texte beaucoup plus ambigu de ce point de vue. La nourriture n'y instaure pas un principe de séparation comme dans le cas de Judith, mais bien un lieu de pouvoir pour Yaël qui impose le menu : le caillé. La réflexion de Douglas constitue un bon point de départ pour interroger cet aliment comme code exprimant une

¹¹⁶ Cf. Lefkovitz qui défend pour sa part l'idée du meurtre se substituant à la relation sexuelle dans la scène (2010, p. 112).

¹¹⁷ Sur la différence entre les deux femmes, cf. aussi Garcia-Alfonso, 2010, p. 84.

¹¹⁸ La même réflexion peut s'appliquer à Rahab la Cananéenne en raison de sa loyauté envers Israël et de sa piété (Jos 2,9-11 ; 6,17) (cf. Crowell, 2013, p. 7).

signification particulière sur les relations se nouant entre Yaël et Sisera. Si, selon Douglas, breuvages et repas ne permettent pas d'articuler le même type de relations, la proximité se faisant grandissante de l'un à l'autre, le caillé ou beurre, dont la catégorisation n'est pas évidente sur ce plan, participe aussi de l'ambiguïté générale concernant les interactions entre la femme nomade et le général (cf. Douglas, 1999, p. 256). On rejoint ici en partie le constat de Duran mentionné plus tôt, selon lequel le lait caillé se révèle être un aliment particulièrement trompeur. Précisément, la signification floue de l'aliment semble fixée par Yaël de telle sorte qu'elle contrôle l'interaction avec son invité (cf. Bal, 1995, p. 174). Si la confection des repas est très souvent un lieu de subordination pour les femmes, il peut aussi se révéler un véritable domaine de pouvoir (cf. Counihan, 2004). L'offre de lait constitue LE lieu de production de pouvoir dans cette scène alors qu'il engage un contrôle complet de la signification par la femme nomade. Avec son breuvage, elle impose érotisme, maternage et hospitalité excessive à Sisera, ces significations participant de l'ambiguïté d'une scène qui se dirige tranquillement vers le meurtre (cf. entre autres Fewell & Gunn, 1990, p. 394). Loin de reproduire à l'identique les modèles féminins idéaux de Rébecca et de Sarah, Yaël déstabilise la démarche hospitalière habituelle, la fait dévier de sa trajectoire, emprunte aux codes érotiques de la grande amoureuse du Cantique et matérne un « fils » qu'elle est sur le point de transpercer de son piquet de tente. Si Fewell & Gunn ont en partie raison lorsqu'ils notent que la représentation à la fois sexuelle et maternelle de Yaël est foncièrement patriarcale (1990, p. 391), l'ambiguïté et la violence sont telles qu'elles viennent inscrire un décalage dans la représentation. Comme l'affirment ces deux auteur.e.s, la tendance forte du lectorat est de comprendre Yaël par le biais de la seule lunette androcentrique, à partir des grands thèmes de la séduction et du nourrir, sans tenir compte de la perturbation qu'elle cause dans ces cadres (Fewell & Gunn, 1990, p. 406).

On assiste ici, à mon avis, à ce que l'on pourrait qualifier de « parodie de genre » à la suite de Butler, i.e. l'imitation d'une féminité idéale rassemblant sollicitude, maternage et séduction dont il n'existe en fait aucun original. La « performance » de Yaël rappelle en fait que l'identité originale à partir de laquelle le genre [ici, féminin] se construit est une imitation sans original » (2006, p. 261). Et si elle sème la confusion dans les limites du genre féminin, Yaël est sur le point de faire de même dans le domaine réservé de la masculinité.

1.5.10 Jg 4,20 : de l'assignation à la masculinité à la performance *butch*

En effet, Sisera ne se laisse pas infantiliser si facilement et souhaite rétablir son autorité politique, militaire et surtout masculine¹¹⁹. Bref, il tente de réinscrire ses repères dans la situation hospitalière telle qu'elle se présente à lui. Au verset 20, il entreprend effectivement de rétablir le rapport de pouvoir auquel il croit avoir droit (cf. Bal, 1995, p. 175 ; Stek, 1986, p. 72). Il s'adresse de nouveau de manière impérative à Yaël, mais cette fois-ci, sans aucune politesse. Elle doit se tenir debout, près de la porte de la tente. Chose étonnante, le verbe עָמַד est employé (*qal*, impératif) au masculin. À mon avis, l'ambiguïté de genre est ici tout à fait à propos et, du point de vue de la critique textuelle, j'ai refusé d'en faire un impératif féminin (Lindars, 1995, p. 199-200), un infinitif absolu (Boling, 1975, p. 98 ; Ehrlich in Lindars, 1995, p. 199) ou un infinitif construit (Kimhi in Lindars, 1995, p. 199).

¹¹⁹ Plusieurs commentatrices et commentateurs ont perçu dans cette demande une manière pour Sisera de remettre sa sécurité entièrement entre les mains de Yaël (Noble, 2011, p. 321 ; Stek, 1986, p. 59). À mon avis, il n'en est rien.

Aux révisions de critique textuelle s'ajoutent par ailleurs l'explication ancienne de Slonim dans l'article intitulé : « The Deliberate Substitution of the Masculine for the Feminine Pronominal Suffixes in the Hebrew Bible » (1941). Son interprétation est sans fondement : « as the correct gender is used in connection with ordinary practice, so the ungrammatical gender indicates sometimes what is abnormal or absurd » (Slonim, 1941, p. 155). Ainsi, le cas du verbe s'expliquerait par le fait que Yaël a désobéi à Sisera, ne permettant pas de le rassurer (Slonim, 19941, p. 156). Une telle proposition relève de la spéculation.

Quelques exégètes ont développé des hypothèses plus convaincantes pour expliquer cette interpellation au masculin (Schneider, 2000, p. 80). D'abord, selon certain.e.s, cette erreur de langage est commise par Sisera en raison de sa grande fatigue ou de son trop grand confort, sous la tente, blotti dans les couvertures. Le général en oublie qu'il n'est plus dans le campement de ses troupes (Bos, 1988, p. 54 ; Reis, 2005, p. 31 ; Schneider, 2000, p. 82) ! Il est par ailleurs intéressant de remarquer que le verbe עמד à l'impératif est utilisé en d'autres contextes clairement hiérarchiques : par exemple, quand le prophète Samuel, sur le point de l'oindre roi, invite Saül à s'arrêter quelques instants (1 S 9,27) ; aussi, le même verbe est employé par le roi David lorsqu'il s'adresse à Amasa et aux hommes de Juda afin d'affronter Sheba, fils de Bichri (2 S 20,4). Par ailleurs, en 2 Ch 20,17, il s'agit clairement de la posture d'attente face à la bataille. Un dernier exemple est particulièrement intéressant en raison de sa portée mortifère. En effet, Saül, agonisant, « supplie » – ce que suggère l'emploi du נָ – un jeune Amalékite passant à proximité du champ de bataille de l'achever en « se tenant » au-dessus de lui (2 S 1,9). C'est un geste tout à fait similaire que Yaël est sur le point de commettre.

L'interprétation sexualisante proposée par Reis est bien différente. À son avis, l'usage du masculin s'explique par la position sexuelle dominante qu'occupe Yaël. Elle est devenue un homme, il est devenu efféminé (2005, p. 31). Comme le souligne Guest dans un texte récent (2011), plusieurs commentatrices et commentateurs, en particulier féministes, insistent sur l'inversion de genres à l'œuvre en ce qui concerne Yaël (Bos, 1988, p. 58 ; Butler, 2009, p. 108 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 405 ; Fischer, 2009, p. 159 ; Klein, 2003, p. 38 ; Lefkowitz, 2010, p. 112 ; Marais, 1998, p. 102 ; Niditch, 1989, p. 46 ; Streete, 1997, p. 58 ; Van Wolde, 1996, p. 294). Dans une perspective lesbienne *queer*, en grande partie inspirée par Judith Butler, Guest considère qu'il faut sortir de cette logique de binarité de genre/sexuelle et plutôt faire appel au potentiel *genderfuck* de Yaël. Par *genderfuck*, elle entend l'idée de résister aux binarités, de défaire, de déconstruire la normalité/normativité à l'œuvre dans le régime sexe/genre (Guest, 2011, p. 11). Fleming (2005) mentionnait déjà que l'idée de « confusion des genres » était préférable à celle de l'inversion dans le cas de Yaël. Je partage leur avis à toutes les deux. Effectivement la théorie féministe de Butler sur la performativité du genre vient bousculer très sérieusement l'idée d'inversion et souligner son caractère figé et étroit. Il serait très simpliste de résumer la position de Yaël à celle d'une femme qui joue des rôles d'homme. À travers la femme nomade, sont exaltés des rôles de genre féminin, une prescription à la masculinité, tout cela dans un contexte à la fois érotique et maternel.

Je suis d'avis que l'identité *butch*¹²⁰, en particulier le potentiel érotique qu'elle active selon Butler, permet une lecture particulièrement riche du récit relatif à Yaël. Butler affirme en effet : « C'est la déstabilisation du rapport entre le corps

¹²⁰ « *Butch* : désigne diverses déclinaisons de la masculinité chez les lesbiennes mais peut s'appliquer à toute femme qui pratique des codes de genre masculin ou des identités masculines », définition tirée de Bourcier (2006, p. 101).

et l'identité, le féminin et le masculin qui devient érotique » (Butler, 2006, p. 241). C'est cette dissonance entre les deux qui est source de désir (Butler, 2006, p. 240). Elle propose une autre manière de déjouer la binarité de genres. L'application qu'il est possible d'en faire dans le récit de Yaël est d'autant plus intéressante qu'elle permet de constater que sa masculinisation¹²¹, entre autres au verset 20, participe de l'érotisme activé par le lait et les couvertures. Par ailleurs, la performance de genre de Yaël n'est pas le seul lieu de la dissonance, au sens où Butler l'entend. Sisera est lui aussi entraîné, bien malgré lui, dans cette entreprise de déstabilisation (cf. Guest, 2011, p. 29-30). Au premier ordre donné, il en ajoute un second : si quelqu'un lui demande : « Y a-t-il un homme ici ? », elle doit répondre « personne/non ». Par cet acte de discours, Sisera performe et annonce, de manière tout à fait ironique, sa propre « dévirilisation », et par la même occasion, sa mort (Amit, 1999, p. 210-211 ; Matthews, 2004, p. 73 ; Reis, 2005, p. 31-32 ; Schneider, 2000, p. 74-80 ; Stek, 1986, p. 72). Bal est éloquente à ce sujet : « dans ce dernier sursaut de pouvoir, donc d'existence sociale, il signe sa sentence de mort, se décrivant comme « aucun [homme] » en adoptant mal à propos le discours de l'homme impérieux qu'il a été » (1995, p. 175). Il est par ailleurs intéressant de constater la possible présence de cette même dimension mortifère dans l'emploi du verbe עָמַד à l'impératif dans la demande de Saïl, agonisant, à un Amalékite (un autre étranger !) qui passait par là (2 S 1,9). Ne retrouve-t-on pas un peu de cette même signification morbide en Jg 4,20 ? Bref, Sisera se révèle incapable de procéder à une répétition réussie de sa masculinité (Butler, 2006, p. 264-265), donc de son pouvoir. Il échoue en tant que *gibbor*.

¹²¹ À mon avis, Thiem a raison lorsqu'elle affirme : « women's appropriations of masculinity are often perceived as more threatening than their reworking femininity within its own terms » (2007, p. 461). Thiem refuse d'aller jusque là, mais, pour cette raison, je considère le comportement de Yaël beaucoup plus radical du point de vue de la configuration du genre.

Si tout cela permet de révéler le caractère non-naturel du genre masculin ou féminin, il ne faut pas perdre de vue l'objectif poursuivi par les rédacteurs dans cette entreprise de féminisation de Sisera – qui ne fait d'ailleurs que commencer – : l'humiliation de l'ennemi vaincu dont la virilité est ainsi remise en question (Bergmann, 2007, p. 663 et 665 et 672). J'y reviendrai, mais je peux déjà soulever qu'il est difficile d'y voir quelque potentiel subversif dans un tel contexte. Yaël participe, en accumulant les pouvoirs féminins et masculins, à la disparition de Sisera en tant que *יָרֵא*, « homme ». Est-il désormais une « faible femme », un enfant endormi (Fewell & Gunn, 1990, p. 393) ? L'idée de Guest, selon laquelle l'identité du *geber* (guerrier) est ébranlée par l'épisode du meurtre dans lequel Yaël joue le rôle principal, est intéressante (2011, p. 30). Toutefois, à mon avis, on assiste plutôt à la réaffirmation virile d'un tel statut : l'ennemi vaincu et étranger n'en est pas digne, d'où sa féminisation¹²². Quant à la dissonance à l'œuvre dans les performances de genres de Yaël, il n'est pas encore très clair si elle est ou non subversive. D'ailleurs, comme le rappelle Butler, une parodie de genre n'est pas une garantie de subversion. Pour plusieurs exégètes, le pouvoir violent de Yaël est simplement l'« indice d'une dissolution de l'ordre social » (cf. Cardi & Pruvost, 2011, p. 8), du chaos se déployant dans le livre des Juges (Exum, 1990, p. 416 ; cf. Klein Abensohn, 2012, p. 135). Ce sont les gestes meurtriers du verset 21 qui me permettront d'en décider.

¹²² Sur la féminisation de l'étranger, cf. Guest, 2006, p. 174.

1.6 Jg 4,21 : meurtre et trouble dans le genre

En effet, c'est dans ce verset que Yaël pousse plus loin l'audace en ce qui concerne l'occupation de territoires habituellement indissociables du monde viril en performant un meurtre qui a toutes les apparences d'un viol.

1.6.1 Saisir

Le premier geste est celui de la saisie du piquet. Il est signifié à l'aide du verbe קָלַח , au *qal wayyiqtol*, 3^e personne du féminin singulier. L'exploration des différentes occurrences du verbe « saisir/prendre » permet de dégager plusieurs pistes d'interprétation de ce geste, lorsque posé par une femme. Une première trame signifiante intéressante est celle de la dissimulation, du secret, déjà présente dans l'emploi d'autres mots (voir *supra*). On retrouve entre autres l'emploi de ce verbe au *qal* parfait et au *wayyiqtol*, 3^e personne du féminin singulier : d'abord, lorsque Rachel cache les *téraphim* à la vue de son père (Gn 31,34) ; ensuite, lorsque Mikal utilise elle aussi des *téraphim* pour faire croire à la présence de David dans sa chambre et ainsi assurer sa survie (1 S 19,13). La dissimulation est aussi à l'œuvre lorsque Rébecca cache son visage à la vue d'Isaac qu'elle est sur le point de rencontrer pour la première fois (Gn 24, 65). Elle est de nouveau le sujet du verbe קָלַח au *wayyiqtol* lorsqu'elle met en place un subterfuge, employant les vêtements d'Esau afin que Jacob obtienne la bénédiction paternelle à sa place (Gn 27,15). Rahab s'engage, via ce verbe, à cacher les deux espions « israélites » (Jos 2,4), une femme recouvre un puits d'une couverture et dissimule deux personnes grâce à ce stratagème (2 S 17,19),

et finalement, Yehoshevah sauve Yoash du bain de sang orchestré par Athaliah en le cachant (2 R 11,2 ; 2 Ch 22,11).

L'idée de la dissimulation n'est pas à écarter dans le cas de la femme de Jéroboam qui cache sa véritable identité au prophète qu'elle va consulter (1 R 14,3). Le verbe au parfait, 2^e personne du féminin singulier est par ailleurs ici employé pour signifier que la femme emporte avec elle différents aliments pour sa visite : pains, gâteaux et miel. Ce qui me permet d'identifier une seconde trame signifiante lorsque ce verbe rencontre le genre féminin, soit la dimension nourricière¹²³. On le retrouve entre autres dans les demandes formulées à l'impératif par le prophète Élie à la veuve de Sarepta : il désire de l'eau et du pain (1 R 17,10.11). Les occurrences du verbe *נָחַץ* au *wayyiqtol* confirment aussi la pertinence de cette piste puisque c'est le verbe employé en Gn 3,6 pour désigner la saisie du fruit par Eve¹²⁴. *נָחַץ* est aussi employé dans la démarche hospitalière et nourricière entreprise par Abigaïl (1 S 25,18), par la nécromancienne d'Endor (1 S 28,24) et par Tamar dans sa confection de galettes (2 S 13,8-10). Ce verbe y apparaît d'ailleurs à quatre reprises dans l'espace de quelques versets. Il annonce la violence sexuelle dont Tamar sera la victime (2 S 13,19). Cette violence, on la retrouve non seulement dans le meurtre que Yaël est sur le point de perpétrer en saisissant le piquet, mais aussi en d'autres occurrences : Delilah qui utilise des cordes pour venir à bout de la force de Samson¹²⁵ (Jg 16,12) ; Tsipporah qui entreprend de circoncire son fils, ce qui suppose une certaine

¹²³ En lien avec la dimension nourricière, on peut aussi mentionner la dimension sacrificielle, en particulier le sacrifice que suppose la fin des règles pour une femme (Lv 12,8 ; 15,29).

¹²⁴ La trame nourricière est ici doublée par la trame de la désobéissance. Cf *infra*.

¹²⁵ La dissimulation est aussi ici à l'œuvre.

violence¹²⁶ (Ex 4,25) ; finalement, les multiples occurrences de l'expression « l'épée qui prend » et donc donne la mort (Ez 33,4.6).

Par ailleurs, le geste de la « prise » ou de la « saisie » est aussi associé en certains cas avec la sexualité. Le cas du viol de Tamar vient d'abord à l'esprit, mais aussi celui de Hagar (Gn 16,3), d'une femme du pays d'Égypte (Gn 21,21) et de Zilpah (Gn 30,9). Toutes trois sont « données » par leurs maîtresses ou belle-mère au mari ou au fils afin qu'une descendance soit engendrée. Le verbe *קָלַ* au *qal*, imparfait, 3^e personne du féminin singulier est aussi employé dans un contexte sexuel alors que Juda, incapable de retrouver la prostituée qu'il a visité et qui n'est nulle autre que sa bru, affirme qu'elle peut garder ses objets remis en gage (Gn 38,23). De même, ce verbe est employé chez les prophètes qui ont recours aux images de l'adultère et de la prostitution afin de représenter métaphoriquement l'adoration des cultes étrangers, l'idolâtrie (Is 23,16; Is 47,2 ; Ez 16,16-18.20.32).

Finalement, la dimension maternelle de ce verbe est la dernière que je souhaite explorer. On la retrouve en Ex 2,9, alors que sous les ordres de la fille de Pharaon, la nourrice, en fait la mère de Moïse, s'engage à prendre soin de lui. En outre, deux femmes se disputent le même nouveau-né en 1 R 3,20 et Noémi prend soin de l'enfant de Ruth en Rt 4,16.

On constate que l'ensemble de ces associations intertextuelles permettant de réfléchir aux significations du verbe *קָלַ*, c'est-à-dire la dissimulation, la nourriture, la violence, la sexualité et la maternité, se retrouvaient déjà dans le

¹²⁶ On pourrait aussi mentionner Ritspa qui installe un sac de toile sur un rocher, lieu à partir duquel elle protège les cadavres de ses fils. Cependant, son geste de saisie n'en est pas un de violence, mais plutôt de protection (2 S 21,10).

vocabulaire précédemment exploré. Ces thématiques se voient donc confirmées dans leur pertinence en ce qui a trait au récit du meurtre accompli par Yaël dont la violence s'amorce à l'instant.

1.6.2 L'outil viril

Le premier outil de violence à considérer est le piquet de tente (יָחַד הָאֵקֶל). La présence de cet instrument dans un campement nomade n'a rien de surprenant. D'autant plus que planter la tente semble faire partie des prérogatives féminines dans les sociétés nomades (Bal, 1995, p. 182-183 ; Bos, 1988, p. 55 ; Lindars, 1995, p. 201 ; Soggin, 1987, p. 62). On note déjà que cet outil, et c'est aussi le cas du marteau, n'a pas pour fonction première d'être d'une arme¹²⁷. Le piquet constitue plutôt un outil du quotidien¹²⁸ et même de la vie ménagère : pour planter la tente (Jg 4,21-22 ; 5,26) ; pour creuser des toilettes (Dt 23,14) ; pour le travail du métier à tisser (Jg 16,14) ; pour suspendre de la vaisselle (Ez 15,3).

L'exploration des différentes occurrences du terme permet de constater que dans la majorité des cas, il est question des piquets de la Demeure, de la Tente de la rencontre (Ex 27,19 ; 35,18 ; 38,20.31 ; 39,40 ; Nb 3,37 ; 4,32), de la ville de Jérusalem (Is 33,20 ; Esd 9,8) ou la nation (Is 54,2) comprise métaphoriquement comme une ou plusieurs tentes. Eliakim, fils de Hilqiyah, est symbolisé par le « piquet » car il s'agit du nouvel intendant du palais de Jérusalem (Is 22,23.25) (cf. Halpern, 1988, p. 81). Dans la tradition rabbinique, plusieurs se sont d'ailleurs réjouis du fait que Yaël respecte la *halakhah*, qui interdit aux femmes

¹²⁷ Za 10,4 présente possiblement le seul cas où le piquet fait clairement partie d'une liste d'armes.

¹²⁸ Cf. Stek qui affirme « armed only with domestic implements » (1986, p. 74) et Younger, (2002, p. 146).

de manipuler les armes (Bronner, 1993, p. 88). Remarquons que cette femme n'est d'ailleurs pas la seule à avoir employé un « piquet » pour faire violence à un homme. Delilah, en tentant d'anéantir la force de Samson, fait usage d'un métier à tisser et d'un « bâton » pour emprisonner les sept tresses du guerrier (Jg 16,14) (Cf. Brown, Driver and Briggs, 2005, p. 450 ; Kaminsky, 2012, p. 433). Ainsi, le piquet participe déjà d'un projet de « dévirilisation » dans la scène qui réunit et oppose Delilah et Samson. En est-il de même de Yaël et Sisera ?

1.6.3 Placer

Le second outil employé dans le projet de violence est saisi par Yaël à l'aide du verbe **נָשָׂא**, « mettre », « placer », au *qal*, *wayyiqtol*, 3^e personne du féminin singulier. Il est d'abord intéressant de noter que **נָשָׂא** et **נָשָׂא** se retrouvent tous deux au *wayyiqtol* féminins singulier dans les trois passages suivants : le subterfuge entrepris par Mikal pour faire croire à la présence de David¹²⁹ (1 S 19,13) ; la préparation des provisions et le chargement de celles-ci sur des ânes par Abigaïl qui va à la rencontre de David (1 S 25,18) ; la gestuelle de deuil performée par Tamar pour signifier l'humiliation du viol qu'elle vient de subir (2 S 13,19). Dans les deux premiers récits, la question de la survie est première. À propos du geste signifiant l'horreur du viol de Tamar, il est fascinant de constater la reprise des mêmes mouvements dans une visée meurtrière par Yaël. S'agit-il d'une sorte de réponse au viol des femmes ? C'est du moins l'intéressante lecture intertextuelle qu'en fait Sharon (2007), mais ce, à partir de

¹²⁹ Il est à noter que l'ordre des verbes est exactement le même qu'en Jg 4,21. La thématique de la dissimulation se retrouve non seulement en 1 S 19,13, mais aussi en Gn 31,34 alors que Rachel dissimule les téraphim.

Jg 5,24-27¹³⁰. L'enjeu de la survie n'est pas moins pertinent et le verbe $\square\psi$ est une fois de plus lié à ce dernier en Est 8,2, alors qu'Esther fait régner Mardochée sur la maison de Haman, travaillant de la sorte à éviter le massacre de la communauté juive de Suse. Même thématique à l'œuvre alors que le coffre de l'enfant Moïse est dissimulé dans les roseaux au bord de l'eau (Ex 2,3). Un tel réseau de sens intertextuel mène à considérer très sérieusement le motif de la survie (cf. *supra*).

Une autre piste intéressante permet d'associer des femmes étrangères ou idolâtres et la sexualité illicite au verbe $\square\psi$ employé au féminin. Il y a d'abord le cas d'Izebel, reine phénicienne, qui se maquille les yeux (2 R 9,30) (cf. *infra* chapitre 3). À ce premier exemple, on peut en ajouter plusieurs, tous au *qal* parfait 2^e personne du féminin singulier. On retrouve d'abord Babylone, métaphoriquement une femme de mauvaise vie (Is 47,6.7) ; ensuite, Israël représentée en femme idolâtre et adultère (Is 57,7.8.11) et finalement Oholah et Oholivah, prostituées, figures de l'idolâtrie (Ez 23,41). La même idée de séduction se retrouve en Rt 3,3 alors que Noémi conseille Ruth la Moabite quant au comportement à adopter à l'endroit de Boaz, entre autres de se faire belle et de se vêtir (« mettre ») d'un certain manteau afin de lui rendre visite au lieu où il dort. Il est important de rappeler qu'à l'exception de Ruth, les personnifications féminines de Babel, d'Israël, les sœurs Oholah et Oholivah ainsi que Izebel sont toutes évaluées négativement et perçues comme des menaces. Cette même teneur menaçante, on la retrouve évidemment avec Yaël en train de saisir ses outils meurtriers.

¹³⁰ Cf. *infra*.

1.6.4 L'outil « féminisant »

Tout comme le piquet, le marteau (מַקְרֶה) participe de la même visée dévirilisante. En effet, à la suite de Van Wolde, on se doit de rappeler que la racine de מַקְרֶה est נִקְבָּה, i.e. « percer ». Le mot נִקְבָּה, « femelle », provient de la même racine (*perforata*= trouée, perforée) (Van Wolde, 1996, p. 293 ; cf. Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 666). Comme le piquet dans le cas de Samson, le marteau participe lui aussi de l'inscription d'une dissonance de genre. On peut même avancer que Yaël « féminise » Sisera (Mathieu, 1991, p. 232), elle lui construit, de manière prothétique, l'orifice « nécessaire » à la féminité, en perçant le corps du général. La dimension phallique du piquet¹³¹ est évidente. Il participe aussi à une nouvelle configuration de genre pour Yaël : elle acquiert par le biais du meurtre de Sisera aux allures de viol, un membre viril. La dissonance de genre atteint ici son sommet. Il s'agit du moment *genderfuck* selon Guest (2011, p. 26). Une autre idée développée par Butler dans *Ces corps qui comptent* semble à propos pour penser Yaël : il s'agit de la figure de la « gouine » *phallicisée*, l'une des positions abjectes selon le schéma lacanien (2009, p. 106). Sans entrer dans les détails psychanalytiques de la théorie, l'idée avancée par Butler selon laquelle cette posture, comme celle du « pédé » féminisé (Sisera !), peuvent être érotisées, semblent s'appliquer dans le cas présent. On assisterait à l'érotisation du tabou dans le cas de Sisera comme dans celui de Yaël. Une telle chose peut permettre une « réarticulation subversive » selon Butler (2009, p. 119), mais est-ce bien le cas avec Yaël et Sisera ?

¹³¹ Dans un article récent, Frolov la nie pourtant en rappelant que le mot נִקְבָּה est féminin (2013, p. 319). Bien au contraire, à mon avis cela ajoute à la confusion de genres qui se « répand » déjà dans tout l'épisode du meurtre.

1.6.5 Dans la main d'une femme

L'exploration des autres mots permet de voir l'érotisation à l'œuvre dans les gestes violents. La majorité des exégètes s'entendent en effet sur les connotations sexuelles propres au meurtre. L'emploi du terme *בְּיָדָהּ*, « dans sa main », constitue une première piste intéressante. Rappelons d'abord l'emploi dans certains textes bibliques du terme « main » comme d'un euphémisme pour le pénis (Guest, 2006, p. 170). Si Frolov a raison de mentionner qu'un tel euphémisme n'est suggéré que dans deux occurrences bibliques (Is 57,8¹³² et Ct 5,4) sur 1600 (2013, p. 315), il oublie l'ensemble des textes proche-orientaux anciens où la main fait allusion au pénis. Ainsi, le mot *יד* désigne le pénis du dieu El dont il est question dans les textes ougaritiques KTU 1,23. 33-35¹ et KTU 1,4. IV, 38 (Wyatt, 2002, p. 100 et 330 ; cf. Keel, 1986, p. 192 ; Pope, 1995, p. 517). De même, c'est aussi la signification mise de l'avant dans plusieurs manuscrits de Qumran : 1 Q Isa 65,3 ; 1 Q57,13 = 4 Q B a 10,2.11 et DCH iv,82a.94a (Exum, 2005, p. 195).

Si on s'en tient à l'expression précédée de la préposition [*בְּ*], on remarque déjà qu'elle apparaît dans le contexte de tensions sexuelles entre Joseph et la femme de Potiphar (Gn 39,12.13). Cette femme saisit en effet le vêtement du serviteur afin de s'unir à lui, sans succès. Les rapports hommes-femmes, plus particulièrement la conjugalité, sont convoqués par la même expression en Dt 24,1.3, car c'est cette « main » qui reçoit l'acte de répudiation du mari. Si on élargit l'exploration à toutes les occurrences où le mot est suivi d'un suffixe au féminin singulier, d'autres exemples de relations hommes-femmes s'articulent autour de ces quelques mains féminines. D'abord, la « main d'elle » apparaît

¹³² On peut aussi inclure le verset 10.

dans plusieurs relations nourricières où une femme sustente un homme. Le premier cas correspond à l'idéal hospitalier de Rébecca qui donne à boire au serviteur d'Isaac (Gn 24,18). Ensuite, on peut mentionner la démarche nourricière tout aussi idéale d'Abigaïl à l'endroit de David (1 S 25,35). Finalement, il ne faudrait pas oublier non plus la main de Tamar, par laquelle Amnon désire être nourri (2 S 13,5.6) et qui s'activera à la confection des galettes. Alors que Rébecca et Abigaïl s'assureront un mari par cette démarche nourricière, Tamar sera violée et rejetée par son demi-frère Amnon. Tamar appuiera d'ailleurs sa main sur sa tête, en signe de deuil et de désespoir¹³³ à la suite de son viol (2 S 13,19). En Dt 25,11, on passe de la violence sexuelle à la violence en lien avec une inconvenance sexuelle : la main d'une femme sera coupée car elle a touché les parties génitales de l'adversaire luttant contre son mari. C'est la main d'une femme « purifiée » à la suite de son accouchement qui s'active lors d'un sacrifice d'expiation directement lié à son genre en Lv 12,8. Bref, le simple mot « main » est déjà porteur de plusieurs significations en lien avec la conjugalité¹³⁴, la sexualité et l'impureté liée au genre.

Un cas à part est certainement celui de Miryam qui, non seulement saisit (לָקְחָהּ) le tambourin, mais le prit aussi dans sa main (בְּיָדָהּ), entraînant d'autres femmes à sa suite dans le chant et la danse pour célébrer la victoire de YHWH (Ex 15,20). Le rapprochement possible entre la prophétesse et Yaël est le statut de « femme forte », indépendante, qu'elles ont en partage. Car si Christianson et d'autres comprennent Yaël à travers les traits de la « femme fatale », Exum n'a pas tort de rappeler, dans son étude du tableau de Salomon de Bray, la justesse du regard

¹³³ Cette détresse véhiculée par la main féminine, on la retrouve en d'autres passages où Babylone, agonisante, tend la main (Jr 50,15) et qu'aucun des enfants de Jérusalem ne lui prend la main (Is 51,18).

¹³⁴ En ce qui a trait à la conjugalité, on retrouve cette trame signifiante en Dt 24,1.3 lorsqu'une femme reçoit un acte de répudiation.

du peintre qui a su percevoir en Yaël l'oscillation entre « femme forte » et « femme fatale » (2007, p. 20). Rappelons cependant que Yaël désobéit à l'idéal féminin du chant de victoire mis de l'avant par Miryam. Les gestes accomplis sont détournés de leur visée féminine respectable, celle d'une sortie de femme « acceptable », pour mieux se réinscrire dans un contexte meurtrier.

1.6.6 Aller vers : de la sexualité au meurtre

Ayant saisi les outils, Yaël se dirige ainsi vers Sisera. L'expression est la suivante : וַתָּבוֹא אֵלָיו, « elle vint vers lui ». Encore une fois, la relation sexuelle est fortement suggérée puisqu'il s'agit de l'expression consacrée¹³⁵, lorsqu'un homme [sujet] s'unit sexuellement à une femme [objet] (Alter, 1987, p. 49 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 393 ; Klein, 2003, p. 38-39 ; Van Wolde, 1996, p. 293). La particularité de Jg 4,21 réside précisément dans le fait qu'une femme est ici le sujet du verbe בָּוֹא et qu'un homme en est l'objet. Il est à noter que la sexualité est aussi présente dans plusieurs autres occurrences de בָּוֹא au *qal*, *wayyiqtol*, 3^e personne, féminin, singulier, ce verbe s'accompagnant souvent de שָׁכַב, signifiant « coucher [avec] ». On retrouve d'abord ces deux verbes en Gn 19,33 où les filles de Noé couchent avec leur père ivre. La paire fait de nouveau une apparition en 2 S 11,4, mais, cette fois-ci, David est sujet du second verbe : Bathsheba vient vers lui et il couche avec elle. Finalement, on remarque aussi la présence des verbes בָּוֹא et שָׁכַב au féminin en Rt 3,7, alors que Ruth tente de séduire Bo'az, allant même jusqu'à dévoiler le sexe de celui-ci, les « pieds » le désignant par euphémisme. Un contexte érotique similaire se déploie dans l'intimité de la tente

¹³⁵ Cf. Da Silva, 1995, p. 85 et surtout la note 51 à la p. 100.

de Yaël alors qu'elle s'approche de Sisera, blotti sous sa couette, brandissant piquet et marteau.

Néanmoins, les significations sexuelles ne sont pas les seules qui doivent être considérées lorsque l'on interprète ce verbe à la lumière de l'intertextualité. En effet, si l'on pousse plus loin l'exploration des occurrences au féminin *wayyiqtol*, on constate que plusieurs sujets en sont des femmes puissantes ou sages, qui détiennent une autorité. Ce qui explique, entre autres, l'intérêt qu'on porte à leurs allées et venues. Un premier cas intéressant est celui de la femme d'Avel-Beth-Maaka dont la sagesse assure la survie de son peuple, ce même peuple qui écoute le plan qu'elle leur expose (2 S 20,22). On se doit ensuite de mentionner Bathsheba qui se présente devant le roi, son époux David ou son fils Salomon, afin d'influencer ses décisions (1 R 1,15.28 ; 2,19). La reine de Sheba fait aussi partie du lot de ces femmes puissantes lorsqu'elle vient tester la sagesse de Salomon (1 R 10,1 ; 2 Ch 9,1). Finalement, deux autres femmes royales viennent s'ajouter à la liste des femmes dont le déplacement signifie l'exercice d'une influence ou du moins une tentative en ce sens : Izebel (1 R 21,5) et Athalie (2 R 11,13.16 ; 2 Ch 23,12.15).

Il est d'ailleurs intéressant de constater que la « venue » de ces femmes en un lieu est non seulement l'expression de l'exercice d'un pouvoir, mais ce pouvoir se fait en tout temps mortifère, comme dans le cas de Yaël. Un tel « déplacement » au féminin est en effet souvent porteur de violence. Il y a d'abord Bathsheba dont la relation avec David mène au meurtre d'Urie (2 S 11,4) et la consultation auprès de Salomon à la mort d'Adonijah (1 R 2,19). La portée mortifère se vérifie aussi avec Izebel : sa visite auprès de son mari mènera la Phénicienne à planifier la mise à mort de Navot, qui refuse de céder sa vigne à ce

dernier (1 R 21,5). De même, la femme sage d'Avel-Beth-Maaka est complice de la décapitation de Sheva qui permettra de pacifier la situation avec sa ville¹³⁶ (2 S 20,22). Finalement, un dernier exemple intéressant est celui d'Athalie. Cette reine, responsable du meurtre de presque tous ceux qui prétendaient au trône (2 R 11,1), se déplace précisément pour constater la trahison dont elle est l'objet alors qu'un roi est couronné à sa place. Son entrée par la porte des chevaux viendra annoncer sa mise à mort¹³⁷ (2 R 11,13.16). En plus de ces femmes puissantes dont la venue se révèle mortifère, cinq autres femmes sont à considérer dans cette catégorie : la *pilegish* du lévite qui, agonisante, vient s'écrouler sur le seuil de la porte après avoir été violée toute la nuit (Jg 19,26) ; Abigaïl dont le mari Naval mourra dix jours après son retour (1 S 25,36) ; la femme d'Ein-Dor qui tente de reconforter Saül de manière hospitalière après lui avoir annoncé sa mort (1 S 28,21) ; la femme de Jéroboam dont la visite au prophète Ahijah signera l'arrêt de mort de son fils (1 R 14,4.17) ; finalement, la Shounammite, plus chanceuse que la précédente, dont la visite au prophète Élisée permettra de ressusciter son fils (2 R 4,36.37).

Ces déplacements de femmes viennent montrer l'étroite proximité entre vie et mort, leurs efforts étant tour à tour récompensés ou sanctionnés négativement. Toutes ces femmes se mobilisent pour la survie, le plus souvent dans une visée de bien-être des hommes (mari, fils), mais aussi du peuple ou la leur en propre. Et c'est aussi ce à quoi Yaël s'active. À survivre. Une situation similaire affecte Ruth la Moabite dans le récit de laquelle le verbe *והביא* apparaît cinq fois, dont trois fois en lien avec son travail de glaneuse (2,3.7.18 ; 3,7.16) pour que Noémi

¹³⁶ Cette femme, comme Yaël, s'attaque à la tête d'un homme. À ce petit groupe s'ajoute non seulement Judith, mais aussi la femme de Thebez (Jg 9,53) qui laisse tomber une meule sur la tête d'Abimélech. (Ackerman, 1998, p. 48).

¹³⁷ Peut-être une référence au meurtre d'Izabel, défenestrée, piétinée par les chevaux et mangée par les chiens (2 R 9,30-37).

et elle puissent survivre. Ainsi, l'emploi de ce verbe fait allusion à la fois à l'érotisme, au pouvoir et à la mort. Et, de nouveau, la thématique de la survie resurgit à travers ce même mouvement que plusieurs femmes, y compris Yaël, accomplissent.

| 1.6.7 Le pas feutré de Yaël

Un autre terme permet de caractériser ce déplacement de Yaël vers Sisera. Il s'agit du mot **בָּלַט**, dont la racine **לָט** signifie « couvrir », « envelopper étroitement ». Le nom commun **לָט** évoque le mystère et le secret (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 532). D'ailleurs toutes les occurrences du mot au pluriel en Ex 7,11.22 ; 8,3.14 semblent évoquer la magie, le sortilège (Mandelkern, 1962, p. 635). Comment doit-on en comprendre l'usage en Jg 4,21 pour qualifier la venue de Yaël vers Sisera ? On doit d'abord considérer une connotation sexuelle. En effet, on retrouve le terme **בָּלַט** en Rt 3,7, avec le verbe précédemment mentionné, alors que Ruth se glisse aux côtés de Bo'az endormi, une scène qui suggère intimité et romance (Lindars, 1995, p. 201 ; Niditch, 1989, p. 45-46 ; Reis, 2005, p. 33). Ce lien établi entre Ruth et Yaël est d'autant plus intéressant que, depuis le début de l'analyse, on constate une accumulation d'associations intertextuelles possibles entre les deux femmes étrangères. Toutes deux s'approchent ainsi discrètement/en secret d'un homme, l'une pour le séduire, l'autre pour l'assassiner, toutes deux pour survivre (cf. Garcia-Alfonso, 2010, p. 65). Le don de lait et l'acte de border du verset précédent ont aussi mené Fewell & Gunn à suggérer que cette venue de Yaël auprès de Sisera, tout en douceur, pouvait aussi rappeler la sollicitude maternelle de celle qui veille sur son enfant endormi (Fewell & Gunn, 1990, p. 393). Néanmoins, la discrétion que

suggère l'expression **וַיִּכְסֶה** n'accompagne pas toujours des gestes d'une même douceur. Yaël n'est pas la seule à y « dissimuler » des intentions de violence. La même expression est aussi employée dans des contextes de tromperie et de meurtre, en particulier les relations entre Saül et David (1 S 18,22 ; 24,5). Le verbe **וַיִּכְסֶה** est aussi utilisé lorsque David se couvre le visage, en deuil de son fils Absalom, et lorsqu'il s'empare de l'épée de Goliath, cachée dans un manteau (1 S 21,10 ; 2 S 19,5). Ainsi, Yaël, recouverte de secret, vient vers Sisera, empruntant à la fois à l'amante et à la meurtrière. Le fait que le texte soit saturé de connotations sexuelles n'est pas anodin et le meurtre constitue d'ailleurs le point culminant du récit.

1.7 Meurtre et nomadisme ou comment assassiner sous la tente

Yaël, en vraie nomade, assassine Sisera comme on plante sa tente (Lindars, 1995, p. 201 ; Stek, 1986, p. 73). Effectivement, c'est le verbe **וַיִּצְטָק**, « planter », qui est employé. Si le verbe est le plus souvent employé pour signifier le retentissement du *shofar* (Jos 6,9 ; Jg 7,18 ; 1 S 13,3 ; 1 R 1,39 ; 2 R 9,13 ; Ez 33,3.6 ; 7,14 , etc.), on le retrouve aussi dans l'installation des campements nomades avec Jacob et Laban qui plantent leurs tentes (Gn 31,25) et les bergers qui font de même autour de Sion (Jr 6,3). Yaël s'active de même à planter un piquet de tente, mais c'est le corps du général que l'instrument traverse et non la simple toile. Duran va même jusqu'à affirmer qu'en le clouant ainsi dans le sol, Yaël incorpore le général à l'habitable de peau (2005, p. 119) : « Sisera becomes part of the raw material with which she builds » (Duran, 2006, p. 29). Celui qui commandait aux chars de fer est avalé par la tente de peau des Qénites nomades. Jg 4,21 n'est pas le seul passage biblique où le verbe **וַיִּצְטָק**, au sens de « planter », est employé dans

un contexte meurtrier. Trois autres occurrences méritent notre intérêt. D'abord, Éhoud, auquel je m'attarderai dans un instant, plante un poignard dans le ventre d'Eglon (Jg 3,21). Ensuite, le cadavre de Saül, dépourvu de sa tête est cloué à la muraille de Beth-Shean par les Philistins (1 S 31,10). Finalement, Joab transperce le cœur d'Absalom à l'aide de trois épieux, le clouant, de cette manière, à un térébinthe (2 S 18,14).

Le même verbe au *wayyiqtol* se retrouve par ailleurs en Jg 16,14 alors que Delilah, à l'aide d'une pièce du métier à tisser, tente d'anéantir la force de Samson. Nous revoilà de nouveau dans les considérations de genres, car c'est la virilité de Sisera, comme celle de Samson, qui est en jeu face à Yaël et à Delilah. Comme je le mentionnais plus tôt, le caractère phallique du piquet n'est pas passé inaperçu chez les exégètes. Plusieurs ont d'ailleurs associé le meurtre à une pénétration sexuelle perpétrée par Yaël, désormais pourvue de la prothèse « appropriée » (Alter, 1989, p. 49 ; Asen, 1997, p. 532 ; Bal, 1995, p. 183-184 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 393-394, Guest, 2011, p. 25 ; Klein, 2003, p. 38-39 ; Lindars, 1995, p. 201 ; Marais, 1998, p. 102 ; Matthews, 2004, p. 73 ; McCann, 2002, p. 54-55 ; McDonald, 2008, p. 114 ; Niditch, 1989, p. 46ss ; 2008, p. 66 ; Reis, 2005, p. 44 ; Van Wolde, 1996, p. 293 ; Yee, 1993, p. 116). Duran n'hésite d'ailleurs pas à parler de « pénis de la tente » (2005, p. 119).

L'idée de parodie, d'ailleurs proposée par Lindars, revient d'emblée à l'esprit (1995, p. 201). Le meurtre permet effectivement une réflexion sur le caractère non-naturel, contingent et construit du genre. Yaël est-elle un homme ou une femme au moment du meurtre ? Rappelons que Yaël est à la fois munie d'une arme phallique et du titre *אִשֶּׁת-חָקֵר* au moment du meurtre (Jg 4,21). Pour Guest, c'est précisément le moment où s'impose le caractère illisible du genre de Yaël

(2011, p. 26). Je serais en faveur d'une position un peu plus nuancée. À mon avis, chez Yaël, les constructions de genres féminins et masculins se bousculent, cohabitent, sans pour autant devenir complètement inintelligibles. Les repères normatifs, en ce qui a trait aux genres, ne disparaissent pas. La définition de la performativité proposée par Butler dans *Des corps qui comptent*, i.e. la « réitération forcée des normes » (2009, p. 104) est éclairante à ce sujet. Le meurtre est l'occasion pour Yaël de procéder à un tel rituel répétitif du point de vue du genre, à travers, malgré et grâce aux contraintes qu'imposent les catégories « femme » et « homme » (cf. Butler, 2009, p. 105). Guest appelle au démantèlement du socle « féminin » sur lequel on interprète la figure de Yaël (2011, p. 26-27). À mon avis, une telle chose est impossible précisément parce que c'est à travers cette contrainte d'un féminin normatif que la déstabilisation de la catégorie « femme » est possible (Guest, 2011, p. 28-30). D'ailleurs, si cette catégorie est déstabilisée, le meurtre, à travers l'imagerie du viol, n'en rappelle pas moins la violence spécifique dont les femmes, en tant que groupe, sont victimes en temps de guerre.

1.7.1 Comparaison Éhoud/Yaël : la déviance en partage

Nombreux sont les auteur.e.s ayant noté l'existence de points de comparaison entre les récits de Yaël et d'Éhoud, certain.e.s de manière superficielle, d'autres plus en profondeur (Bal, 1995, p. 27 ; Prouser, 1994, p. 26). Dans un article récent, Pogor est sans doute celui qui va le plus loin dans l'exploration comparative des deux récits d'un point de vue structurel et intertextuel. Plusieurs auteur.e.s l'ont cependant précédé sans être aussi systématique. Il y a d'abord Bal qui, dès 1995, mentionne que dans le cas d'Éhoud comme dans celui de Yaël, il y a confusion délibérée entre nourriture, sexualité et violence

sacrificielle, y compris entre animaux et humains puisque le nom d'Eglôn signifie « veau » et celui de Yaël « chèvre de montagne » (1995, p. 116). J'y reviendrai dans un instant, mais la présence du thème nourricier dans chacun de ces récits n'est pas anodine, en particulier dans son association avec la sexualité et la violence meurtrière (McDonald, 2008, p. 114). Plusieurs exégètes mentionnent par ailleurs l'impact de la lecture du premier récit sur le second, le meurtre de Yaël s'inscrivant dans le prolongement de celui accompli par Éhoud (Pogor, 2012, p. 283). En effet, Exum affirme à ce sujet : « Jael gives Sisera refuge and then kills him, reflecting and outdoing Ehud's grotesque murder of Eglon » (1990, p. 416). De son côté, Bledstein rappelle que cet enchaînement de meurtres permet de déconstruire l'association essentialiste entre duplicité et féminité, puisque Éhoud fait usage du même type de ruse (Bledstein, 1993, p. 38-40). Guest les qualifie tous deux de « violeurs figuratifs », Yaël poursuivant l'œuvre de violence de Éhoud (2011, p. 24). De même, on note l'humour grinçant et l'« ironie macabre » à l'œuvre dans chacun des meurtres perpétrés dans un espace privé (Pogor, 2012, p. 282), en particulier en ce qui concerne la représentation des ennemis en tant que victimes de violence (Bal, 1995, p. 116 ; Lindars, 1995, p. 174 et 196) et le regard qui est chaque fois posé sur le cadavre (Jg 3,26 ; 4,22) par Baraq et Éhoud (Lindars, 1995, p. 174.196). Si l'on suit la ligne de pensée de Lindars, l'ironie semble néanmoins prendre une couleur particulière puisque la violence subie est d'autant plus humiliante qu'elle est commise par une femme (Lindars, 1995, p. 180).

Plusieurs commentateurs et commentatrices ont noté la présence du même verbe *ppn*, « planter », dans les meurtres accomplis par Éhoud (Jg 3,21) et Yaël (Jg 4,21), le premier faisant usage d'une dague, la seconde d'un piquet de tente, deux outils pointus. (Guest, 2011, p. 24 ; Pogor, 2012, p. 279 ; Prouser, 1994, p. 26 ; Webb, 1997, p. 136). Webb note par ailleurs que, dans les deux récits, le

meurtre constitue le climax dramatique et que le narrateur s'engage dans une description lente des gestes et mouvements impliqués pour le meurtrier comme pour la meurtrière (Webb, 1997, p. 136 ; cf. Pogor, 2012, p. 282). Pogor note évidemment la présence du même verbe « enfoncer » ou « planter » dans les deux scènes de meurtre, mais, à son avis, d'autres mots permettent d'établir des « liens formels » (2012, p. 279). Il note non seulement l'utilisation commune du verbe « prendre », mais aussi des mots « main » et « pieds » (Jg 3,21.24 ; 4,17.21). L'outil meurtrier est aussi dans chaque cas précédé de la préposition « par » (Pogor, 2012, p. 279). Pogor établit par ailleurs plusieurs liens intéressants d'un point de vue structurel, en ce qui concerne la scène de meurtre dans chaque récit (Jg 3,21 ; 4,21) : chacune se divise en trois actions et la troisième, soit l'enfoncement de la dague ou du piquet¹³⁸ dans le corps de la victime, est identique (p. 280). L'analyse structurelle de Pogor le mène à cerner un chiasme à l'œuvre joignant les récits de Jg 3-4 l'un à l'autre de la manière suivante : assassinat d'Eglôn (a) (3,21-22)/bataille générale (b) (3,27-29)//bataille générale (3,27-29) (b)/assassinat de Sisera (4,21) (a) (2012, p. 281). À la suite de son analyse, il conclut : « il est évident que ces deux récits font partie d'un projet narratif commun et que l'on a pas affaire seulement à un cas d'intertextualité biblique, mais aussi à une forme de jumelage entre les 2 récits » (Pogor, 2012, p. 284). La signification qu'il dégage de la structure, en lien avec l'intervention divine via Éhoud et Yaël, est pourtant de peu d'intérêt. Il reprend essentiellement Amit (2012, p. 285). La question de la déviance, telle qu'abordée par Chalcraft et Guest, paraît plus pertinente à cet égard. Éhoud et Yaël accomplissent tous deux des actions de cette nature (Chalcraft, 1990, p. 183). On admet la présence de tels actes déviants tout simplement parce qu'ils sont accomplis par des marginaux – de l'intérieur, comme le gaucher Éhoud, fils de

¹³⁸ Pogor note d'ailleurs que l'instrument enfoncé, dans chaque cas une arme non-conventionnelle, n'est pas retiré du corps meurtri ni dans un récit, ni dans l'autre (2012, p. 282).

Benjamin, ou de l'extérieur, comme Yaël, la femme d'un Qénite – qui ne menacent pas les frontières du groupe « israélite » (Guest, 2011, p. 27-28 ; Chalcraft, 1990, p. 183). McDonald a bien raison d'y voir un « diptyque littéraire » (McDonald, 2008, p. 114), mais il semble que ce soit avant tout les thématiques de la déviance et de la marginalité qui permettent cet effet de miroir dont parle Pogor et qui orientent la lecture et non nos attentes déçues en ce qui concerne l'héroïsme de Baraq (Pogor, 2012, p. 284). Ce que cette lecture comparative permet de souligner, encore une fois, c'est le statut d'étrangère de Yaël. Elle ne fait pas partie du groupe qui célèbre, au chapitre suivant, une telle violence. Comme le résume fort à propos Guest : « the message is that these marginals [Jael et Ehud] – *they* – can do all the dirty work, for it won't rub off on *us* » (2011, p. 28). C'est précisément cette marginalité qui rend sa violence tolérable aux yeux des rédacteurs.

1.7.2 *Raqqah* : de la fellation au viol d'un homme

L'exécution de la violence touche un endroit précis du corps de Sisera. Cependant, l'ambiguïté est reine dans ce texte et la partie du corps transpercée par le piquet n'y échappe pas. Le piquet pénètre en un endroit identifié par le terme obscur רַקָּה. La première signification associée à la racine רַקַּק est l'idée d'« être mince », d'« être faible » et la majorité des exégètes l'ont traditionnellement traduit par « tempe » (Bal, 1995, p. 24-25 ; Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 956 ; Butler, 2009, p. 80 ; Christianson, 2007, p. 530 ; ; Fischer, 2009, p. 159 ; Guillaume, 2004, p. 30 ; Houston, 1997, p. 537 ; Lindars, 1995, p. 202 ; Logan, 1996, p. 46 ; Niditch, 2008, p. 62 ; Schneider, 2000, p. 80). C'est d'ailleurs cette partie du corps qui est traduite en Jg 4,21 ; 5,26 dans le codex

Vaticanus de la Septante, la Vulgate, le Targoum et la Peshitta (Houston, 1997, p. 537).

De l'avis de Frolov, l'identification de cette partie du corps devrait écarter pour de bon les interprétations sexualisantes de Jg 4,17-21 et 5,24-27 (Frolov, 2013, p. 319). De telles conclusions témoignent pourtant d'une vision des plus étroites de la sexualité. La sexualité peut circuler sur tout le corps, y compris les nouveaux orifices qui s'y trouvent (Butler, 2006, p. 253).

Bos est d'avis qu'il s'agit là de désigner le tout par la partie, la tête par la « partie mince » (1988, p. 51). Lindars offre une liste des possibilités de traductions en plus de « tempe ». Il y a d'abord « mâchoires ». Le codex Alexandrinus a effectivement traduit le terme en hébreu par *γνάθος*¹³⁹ (Harlé, 1999, p. 108 ; Houston, 1997, p. 537 ; Lindars, 1995, p. 202). La traduction par « joues » n'est pas non plus impossible comme le suggèrent les autres emplois du mot *רִקְקָה* en Ct 4,3 ; 6,7 (Gault, 2012, p. 140ss, Houston, 1997, p. 537 ; Lindars, 1995, p. 202). Parmi les autres possibilités, Lindars liste aussi le palais, le cerveau (cf. Driver dans Lindars, 1995, p. 202), le cou (Boling, 1975, p. 78), la gorge (Van Wolde, 1996, p. 293) ou le squelette (Lindars, 1995, p. 202). Halpern propose pour sa part le « gosier », la gorge ou la bouche (Halpern, 1988, p. 82 et 100, note 10). Boling note avec raison qu'il doit s'agir d'une partie du corps visible puisqu'elle est comparée à une tranche de grenade en Ct 4,3 (1975, p. 98).

Le verbe « cracher », un autre sens possible de la racine *רִקְקָה*, favorise d'ailleurs cette diversité (cf. Halpern, 1988, p. 100, note 10). À la suite de Fewell & Gunn, la

¹³⁹ Selon Houston, cet mot correspond plutôt à la partie du cou derrière la mâchoire (cf. Boling) (1997, p. 537).

traduction par « bouche¹⁴⁰ » me semble particulièrement riche (Fewell, 1992, p. 69 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 393). De mon point de vue, la comparaison avec la demi-grenade en Ct 4,3, la rougeur et la rondeur qu'elle suppose, permet d'écarter la traduction par « tempe ». « Bouche » et « joue¹⁴¹ » méritent d'être retenues¹⁴². La première possibilité m'apparaît particulièrement convaincante. En effet, en Ct 4,3, la comparaison avec la grenade se trouve dans un verset consacré aux lèvres et à la parole de l'amante alors que l'amant fait l'éloge de sa beauté de haut en bas (Keel, 1997, p. 159). Plusieurs versions et commentaires anciens appuient d'ailleurs ce choix interprétatif. J'ai déjà mentionné les « mâchoires » dans le codex Alexandrinus, mais il y a aussi le choix de la « bouche » (*stoma*) dans les Antiquités juives de Flavius Josèphe et les « joues » (*malas*) ou « mâchoires » (*maxillas*) dans l'homélie d'Origène consacrée au livre des Juges (V, 4 (40)) (Harlé, 1999, p. 108). Traduire par « bouche » vient d'ailleurs confirmer une fois de plus le caractère sexuel du meurtre. Cette traduction permet effectivement de suggérer la fellation. Cette violente fellation, qui s'effectue sans consentement, prend des allures de viol alors que les genres des deux protagonistes deviennent de plus en plus flous. Yaël devient-elle un homme ainsi pourvu d'un « phallus » ? Sisera est-il « féminisé » par ce meurtre/viol ? Chose certaine, Yaël procède au dérèglement des corps en créant et en resignifiant différents orifices. Elle participe ainsi, et je cite Butler, aux « [...] pratiques sexuelles qui, dans des contextes tant homosexuels qu'hétérosexuels, ouvrent des surfaces et des orifices à la signification érotique ou en ferment d'autres [*sic*] réinscrivent les frontières du corps le long de

¹⁴⁰ Frolov en rejette pourtant la possibilité en affirmant qu'une bouche ne peut pas être « fendue » (*split*) (2013, p. 319). La fente ne correspond-elle pas précisément à l'orifice buccal ?

¹⁴¹ Gault défend la traduction par « joue » pour Ct 4,3b (2012, p. 140-141). Sans par ailleurs exclure la tempe de cette section du visage, il affirme : « Archaeological and textual evidence from antiquity suggests that women often applied red color to their cheeks in order to achieve a more youthful and beautiful appearance (Gault, 2012, p. 141).

¹⁴² La couleur écarlate suggérée par Ct 4,3 mène Halpern à privilégier l'intérieur de la gorge ou de la bouche (Halpern, 1988, p. 100, note 10).

nouvelles lignes culturelles » (Butler, 2006, p. 253). Peut-on dès lors supposer que cette représentation meurtrière participe de la dénaturalisation du genre ? Je me permets d'en douter ou du moins d'en nuancer la portée. Ce meurtre aux allures de viol ou de fellation forcée s'effectue dans un contexte guerrier du Proche-Orient ancien où, ne l'oublions pas, le viol des femmes est de l'ordre de la banalité, mais non pas celui des hommes, manière par excellence de déshonorer l'ennemi (Stone, 1996) et par le fait même, de le féminiser. Peut-on vraiment alors parler de subversion ? La parodie n'est-elle pas d'emblée domestiquée dans une visée de réaffirmation des normes de genre et de sexualité ?

1.7.3 La fin d'une chevauchée : sexualité, combat et animalité (v. 21)

Le dernier terme du verset 21 dont je souhaite faire l'analyse est le verbe *וַחֲצָנָה*, un *wayyiqtol* au *qal*, 3^e personne, féminin singulier. Le verbe *חָצַן*¹⁴³ signifie possiblement « descendre » (Brown, Driver and Briggs, 2005, p. 856), mais aussi « tomber », « s'effondrer » (Lanoir, 2005, p. 135 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 394, note 14 ; Frolov, 2013, p. 145), « s'enfoncer », etc. Sa signification n'est pas facilement discernable puisque la racine ne compte que trois occurrences dans l'ensemble de la Bible hébraïque : Jos 15,18 ; Jg 1,14 ; 4,21. Il s'agit donc d'un mot rare (Boling, 1975, p. 98). C'est une autre femme, Achsah, qui est le sujet de ce verbe au *wayyiqtol* dans les deux autres emplois (Brison, 2013, p. 160, note 33 ; Kaminsky, 2012, p. 418). Dans le double récit de Jos 15,18 et Jg 1,14, elle descend de son âne afin de demander à son père, Caleb, des sources d'eau. Fraîchement mariée, elle ne se contentera pas de terres désertiques. Dans le cas

¹⁴³ À propos des rapprochements suggérés par Driver avec la racine *tsanahu*, cf. Lanoir, 2005, p. 136 et Bal, 1988, p. 150-153. Bal suggère aussi un rapprochement, par métathèse, avec la racine arabe *shahana*, « frapper, donner un coup » (1988, p. 151).

de Jg 4,21, on identifie deux ou trois sujets féminins possibles pour ce verbe : Yaël, le piquet ou la ¹⁴⁴רִקָּה (Lanoir, 2005, p.135 ; Lindars, 1995, p.202 ; Schneider, 2000, p.80 ; Webb, 2012, p.101 note 23 ; cf. aussi Boling, 1975, p.98).

La plupart des exégètes optent pour la seconde option, celle du piquet qui traverse Sisera et se plante dans le sol (Lanoir, 2005, p.135 ; Lindars, 1995, p.202 ; Sasson, 2014, p.148, 269 ; Schneider, 2000, p.80 ; Soggin, 1987, p.59, 64 ; Webb, 2012, p.101). Une telle interprétation est appuyée par plusieurs versions : le codex Vaticanus, la Peshitta et le Targoum (Lindars, 1995, p.202). Cette compréhension du texte serait non seulement confirmée par le caractère intransitif du verbe, comme en Jg 1,14, mais aussi par la préposition spécifique qui fait suite au verbe en Jg 4,21 : ^א au lieu de ^{מן} + ^{על} en Jg 1,14. Le piquet s'enfonce dans le terre comme lors de l'installation d'un campement (Sasson, 2014, p.148). Pourtant, la préposition ^א peut très bien se traduire par « sur » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p.89). De plus, les occurrences demandent des prépositions différentes tout simplement parce qu'on s'intéresse, dans un cas, au point d'origine de la descente et, dans l'autre cas, au point d'arrivée. Plusieurs notent l'ambiguïté maintenue dans le texte en ce qui concerne l'identité de ce sujet féminin du verbe ^{נָסָה} (Fewell & Gunn, 1990, p.394 ; Kaminsky, 2012, p.418 ; Lanoir, 2005, p.135). À mon avis, cette ambiguïté doit être conservée dans l'interprétation.

À la suite de Fewell, Gunn et Reis, il me semble en effet que le choix de Yaël comme sujet du verbe « [elle] descendit » offre des possibilités d'autant plus

¹⁴⁴ Selon Bos, c'est la ^{רִקָּה}, se déversant, ou la tête de Sisera, tombant par terre, qui est le sujet du verbe (1988, p.51).

intéressantes qu'une autre femme, Achsah, se « déplace » de la même manière en Jos 15,18 ; Jg 1,14 (Frolov, 2013, p. 145). Sans adopter, cette traduction, Bal et Lanoir soulignent toutes deux que les femmes à l'origine de cette action « descendante » font preuve d'« insubordination » (Bal, 1988, p. 149 ; Lanoir, 2005, p. 136) et donc d'un certain pouvoir. Achsah réclame son dû – des sources d'eau – auprès de son père alors que Yaël assassine l'ennemi d'Israël. Dans un cas comme dans l'autre, on se retrouve en présence de femmes fortes et indépendantes (Kaminsky, 2012, p. 419). De plus, plusieurs éléments font du choix de Yaël comme sujet une interprétation particulièrement féconde. D'abord, d'un point de vue syntaxique, le verbe fait partie d'une chaîne de *wayyiqtol* – cinq en tout – et Yaël est le sujet des quatre actions précédentes (Fewell & Gunn, 1990, p. 394, note 14). C'est seulement après la proposition introduite par *וַיִּשְׁלַח* qu'il y a une rupture syntaxique avec un retour à Sisera comme sujet.

Fewell & Gunn mettent en parallèle la fuite de Sisera à pied (Jg 4,17), sans son char, symbole de son prestige militaire perdu, avec la « descente » de Yaël, alors qu'elle quitte sa monture sans vie. L'un est défait, l'autre est victorieuse (Fewell & Gunn, 1990, p. 394, note 14). C'est elle désormais la cheffe militaire. On pourrait même y voir une forme d'humiliation de l'ennemi par le biais de l'animalité alors que Sisera en est réduit à être la monture d'une femme, à l'image de l'âne d'Achsah. À la suite de Fewell & Gunn, Reis adopte Yaël comme sujet du verbe et mène plus loin son interprétation sexualisante de l'épisode du meurtre. Elle imagine Yaël chevauchant le corps de Sisera lors du meurtre et descendant de cette « monture » sur le sol (Reis, 2005, p. 34). Sans présumer, comme elle le fait, qu'il y a eu relations sexuelles avant le meurtre, il me semble que cette posture évocatrice de Yaël cadre particulièrement bien dans une scène de meurtre ressemblant vivement à un viol.

Sans rejeter de manière catégorique l'option du piquet comme sujet, l'idée que Yaël « redescende » du corps de Sisera après le meurtre me semble une piste interprétative tout aussi valable. Elle prolonge l'humiliation de l'ennemi, maintenant défunt, par le biais du sexe et de l'animalité. Yaël est dès lors représentée comme une femme victorieuse, détentrice d'un certain pouvoir, comme Achsah¹⁴⁵.

1.8 Jg 4,22 : pouvoir prophétique de Yaël et regard hétérocentré de Baraq

Après la visite de Sisera, Yaël accueille Baraq d'une manière très similaire : elle sort de nouveau de sa tente et s'adresse à l'homme qui approche¹⁴⁶ (Bal, 1995, p. 136; Matthews, 2004, p. 73 ; Sasson, 2014, p. 270 ; Schneider, 2000, p. 81). Sans entrer dans le détail des verbes dont Baraq est le sujet, je tiens à signaler de nouveau l'expression וַיָּבֹא אֵלֶיהָ, « il vint vers elle », dont j'ai déjà mentionné la possible connotation sexuelle (cf. Assis, 2005, p. 10 ; Duran, 2006, p. 33 ; Reis, 2005, p. 34-35 ; contre Frolov, 2013, p. 317). À mon avis, l'ambiguïté mérite d'être conservée, précisément parce qu'elle participe non seulement à la vision étroite des femmes étrangères en Israël (Reis, 2005, p. 36), mais aussi à la sexualisation à outrance des représentations de femmes violentes. Yaël souhaite montrer à Baraq l'homme qu'il recherche. Elle s'adresse à lui à l'aide d'un *Qal*, impératif, masculin singulier du verbe הָלַךְ : « Viens ». La grande majorité des occurrences de l'expression הָלַךְ ont Dieu comme énonciateur et de prestigieux destinataires : patriarches, Moïse, juges, souverains (ex. : David), prophètes

¹⁴⁵ Je laisse de côté les verbes dont Sisera est le sujet au verset 21 et qui décrivent son épuisement, son agonie et sa mort (cf. Létourneau, 2008, p. 161-162).

¹⁴⁶ Dans le cadre de l'analyse du verset 22, je ne traite pas des verbes dont Baraq est le sujet ainsi que tous les mots déjà analysés – surtout les verbes dont Yaël est le sujet – dans ce chapitre ou qui le seront dans le suivant (ex. : נָפַל).

(ex. : Nathan, Élie, Isaïe et Jérémie), etc. Ces mêmes rois et prophètes en sont parfois les locuteurs (cf. Mandelkern, 1962, p. 327). Cet impératif signale chaque fois la présence d'un pouvoir : divin, prophétique, royal, etc. Une fois de plus, il est intéressant de noter dans la bouche de quelles femmes bibliques se retrouve ce mot. Plusieurs exégètes ont souligné la présence de cet impératif aux lèvres de la prophétesse Déborah alors qu'elle rapporte l'ordre divin : Baraq doit se mettre en route vers la bataille (Jg 4,6). Dans la répétition de ce même petit mot, on vient signaler l'accomplissement d'une prophétie : celle de la défaite de l'ennemi aux mains d'une femme, Yaël. (O'Connell, 1996, p. 127 ; Van Wolde, 1996, p. 291). D'autres femmes fortes prononcent cet impératif : la royale Esther qui donne ses instructions à Mardochée afin d'éviter le massacre de sa communauté à Suse (Est 4,16), la rusée Rébecca qui aide son fils Jacob à obtenir la bénédiction paternelle alors qu'elle revient à Esaü (Gn 27,13) et la noble Shounammite qui ordonne à son serviteur de conduire rapidement le char afin de se rendre auprès d'Élisée et de sauver son fils (2 R 4,24). Yaël a fait preuve d'autorité à l'endroit de Sisera, c'est maintenant au tour de Baraq. Elle tient le haut du pavé. Elle lui dit de venir vers elle afin « qu'elle lui montre » ce qu'il cherche. Yaël est sujet du verbe **וַיִּרְאֵהָ**, soit la racine **ראה** au *hiphil*, imparfait, 1^{ère} personne du singulier avec un suffixe pronominal à la troisième masculin singulier. La Bible hébraïque ne compte pas un grand nombre d'occurrences de ce verbe au *hiphil* (cf. Mandelkern, 1962, p. 1059-1060). Un parallèle fort intéressant avec les paroles de Yaël **לֵךְ וַיִּרְאֵהָ**, « Viens [que] je te montre », se trouve en Gn 12,1. Ces mots sont aussi prononcés par Dieu qui s'adresse à Abraham afin qu'il parte vers le pays dont il lui fera cadeau. Encore une fois, ces paroles sont souvent celles de Dieu¹⁴⁷ et quelques-fois d'un prophète tel qu'Isaïe

¹⁴⁷ En voici quelques exemples : Ex 9,16 ; 25,9 ; Dt 3,24 ; 34,4 ; Jos 5,6 ; Ez 40,4 ; Mi 7,15 ; Ps 50,23 ; 85,6 ; 91,16, etc. En Za 1,9, c'est un ange qui est le sujet du verbe.

(2 R 20,15 ; Is 39,4) ou Moïse (Ex 33,18¹⁴⁸). C'est donc une forme d'autorité divine/prophétique qui s'exprime par le biais de ce verbe, tout comme avec le mot précédent. Yaël vient clore la mission de Déborah et semble s'inscrire dans le prolongement du pouvoir spécifique de cette dernière. Au sujet du verbe *ראָה* au *hiphil*, ma brève exploration me mène par ailleurs à constater que les femmes, leur beauté et/ou leur nudité, sont la plupart du temps objet de la monstration : Ninive personnifiée en Na 3,5 ; Vashti en Est 1,11 et l'amante du Cantique, comparée à une colombe en Ct 2,14. Yaël est le seul sujet féminin de ce verbe au *hiphil*. Sa domination s'exerce donc aussi auprès de Baraq.

D'ailleurs, on se doute bien de l'humiliation ressentie par le chef militaire face à cette femme qui a vaincu l'ennemi à sa place, permettant à la prophétie de Déborah de se réaliser (Jg 4,9) (Lindars, 1995, p. 204 Matthews, 2004, p. 73 ; Schneider, 2000, p. 81). Comme le signale le *וַיָּהִי* en début et en fin de verset, Baraq est le focalisateur de la scène. Cet indicateur macro-syntaxique, aussi présent dans l'épisode du meurtre accompli par Éhoud (Jg 3,25), annonce la découverte du cadavre et le dénouement très ironique du récit. C'est à travers son regard que nous observons Sisera, tombé, mort, un piquet dans la bouche (Bal, 1995, p. 136-137 ; Block, 1999, p. 208 ; Butler, 2009, p. 107 ; Christianson, 2007, p. 529 ; Lindars, 1995, p. 204 ; Marais, 1998, p. 102 ; O'Connell, 1996, p. 127 ; Webb, 2012, p. 174). L'image suggère qu'à l'humiliation partagée par les deux hommes¹⁴⁹, puisque la victoire appartient à une femme (Bal, 1995, p. 137-140 ; Duran, 2006, p. 33 ; Younger, 2002, p. 145), s'en ajoute une autre en ce qui concerne Sisera. En effet, le piquet ainsi planté suggère non seulement une féminisation de l'ennemi, mais aussi, par la même occasion, une relation homosexuelle. L'idée est d'autant plus humiliante dans le contexte de l'Israël

¹⁴⁸ Il demande à Dieu de se montrer, à l'impératif.

¹⁴⁹ O'Connell parle même de satire (1996, p. 130).

ancien, qu'une telle relation entre hommes est qualifiée d'abomination (Lv 18,22). De l'intérieur du regard de Baraq, on assiste donc à la dévirilisation de l'ennemi. Ce dernier tableau montre clairement les limites du caractère subversif du meurtre. En effet, le dérèglement des genres auquel nous assistons est récupéré par l'idéologie politico-militaire et hétérosexiste d'Israël.

1.9 Conclusion

J'ai tenté de démontrer tout au long de ce premier chapitre de quelles manières chacun des gestes de Yaël, violent ou nourricier, participe de sa construction en tant que femme étrangère. Inversement, genre, ethnicité et classe contribuent au meurtre d'une manière particulière. Il me semble par ailleurs important de souligner qu'avant même que ne s'amorce la chaîne des actions de la femme nomade, la présentation du personnage et le décor dans lequel elle est campée sont déjà très révélateurs. Le nom de Yaël (יָעֵל) annonce l'ambiguïté du personnage en orientant l'interprétation tour à tour en direction du mouvement, du genre ou de l'animalité. De même, la tente symbolise la rencontre et participe aux rapports de classe qui distinguent et unissent Yaël la nomade au général Sisera, associé aux cités cananéennes et à la technologie des chars de fer. Jg 4 est aussi le récit de l'échec de la classe supérieure face à une femme sous la tente. Cette première partie a aussi été l'occasion d'explorer l'ethnicité hybride de Yaël donnée inconnue qui se révèle en creux, dans l'interstice entre israélité et qénicité. Dans ce chapitre, j'ai par ailleurs défendu l'idée d'une traduction de אִשָּׁתְּ הַכֵּרִי הַקֵּנִי par « femme de Héber le Qénite », puisque les rapports sociaux de sexe et la présence/absence du mari me semblent être des éléments incontournables à considérer dans l'analyse du passage. En effet, Yaël se définit à partir d'une quadruple marginalité : femme, étrangère, meurtrière, elle est aussi

isolée géographiquement en raison de la prise de distance de Heber face aux autres Qénites (cf. Jg 4,11). Par ailleurs, bien que l'ambiguïté soit maintenue en ce qui concerne l'identité ethnique de Yaël, j'ai démontré que ce sont bel et bien des traits culturels qénites qui ont contribué à façonner le profil de Yaël par le biais d'une caricature ethnique faisant d'elle la « parfaite Qénite ». Il s'agit là d'une manière pour les rédacteurs de la maintenir dans toute sa différence. Bien qu'on ignore tout des motifs ayant poussé Yaël au meurtre de Sisera, il me semble que l'hypothèse de la survie soit la plus convaincante. D'ailleurs, d'un point de vue intertextuel (synchronique), on remarque en effet la centralité de l'enjeu de la survie, en particulier dans les différents liens qu'il est possible d'établir entre Yaël et Ruth la Moabite. Toutes deux, de manière bien différente certes, cherchent à survivre à l'intérieur ou en marge de groupes dominants. Cette association entre les deux femmes rend l'hypothèse d'une rédaction (finale) à l'époque perse encore plus pertinente. Yaël est-elle une autre de ces voix non-deutéronomistes critiques, comme Lanoir le suggère à propos de Ruth (Lanoir, 2005, p. 297) ? En fait, l'exploration de textes parallèles portant sur l'hospitalité aura permis de mesurer la distance qui sépare Yaël de Ruth, l'étrangère « acceptable ». En Yaël, se croisent des comportements à la fois idéaux et hautement transgressifs, comme permettent de le constater les parallèles avec Rébecca, mais aussi Lot (Gn 19) et le récit du lévite et de sa concubine (Jg 19). La scène du meurtre est d'ailleurs saturée de connotations sexuelles, ce qui participe à la fois d'une représentation stéréotypée de la femme étrangère et du danger qu'elle suppose, mais aussi d'une vision sexiste de la violence féminine, nécessairement enracinée dans une forme ou l'autre de déviance sexuelle¹⁵⁰ (Sjoberg & Gentry, 2008, p. 7). L'hospitalité que Yaël offre à Sisera est à la fois excessive et caricaturale. Elle prend en fait le contrôle de la scène. Sa sortie hors de la tente ne la met pas en danger, elle, mais expose plutôt

¹⁵⁰ Ruth n'échappe pas, elle non plus, à cette sexualisation de l'étrangère.

d'emblée Sisera à une très grande vulnérabilité. Son invitation, qu'elle ponctue d'ailleurs d'un « n'aie pas peur », est en fait une fausse performance rassurante. En déviant vers elle, ou sa tente, Sisera prend un terrible risque. S'enchaîne une série de gestes où se croisent des connotations de l'ordre de la sexualité, de la maternité et de la ruse : Yaël couvre Sisera à l'aide d'une couverture et donne du beurre à celui qui demandait plutôt de l'eau. Sa réponse excessive est de l'ordre de la prise de contrôle. Elle détourne la demande dans une direction maternante et déplace la relation hors du cadre hospitalier. Le nourrir est ici le lieu d'une prise de pouvoir par Yaël. Au contraire de l'idéal représenté par Rébecca qui désaltère le serviteur d'Abraham (Gn 24,43), elle déstabilise les normes hospitalières à l'aide de codes érotiques et maternels. À la féminité idéale de Rébecca, elle répond par une véritable parodie. Sisera l'assigne d'ailleurs à la masculinité dans l'ordre qu'il lui donne en Jg 4,20. L'identité de genre de Yaël est clairement le lieu d'une dissonance où s'y côtoient des éléments de féminité idéale et une prescription à la masculinité, tout cela dans un contexte érotique et maternel. Le meurtre au verset 21 est aussi le lieu d'un tel « trouble dans le genre » alors que chacun des gestes – de la saisie des outils à l'enfoncement du piquet dans la bouche de Sisera – permet le déploiement d'un riche réseau d'allusions sexuelles, maternelles et mortifères. Dans ce meurtre aux allures de viol, Yaël semble se munir d'une prothèse phallique – le piquet – pour « féminiser » Sisera, suggérant une fellation forcée. Ces éléments viennent sérieusement limiter l'idée d'une performance meurtrière subversive de la part de Yaël, bien que nous assistions à une parodie « dissonante » de genre alors que le personnage de Yaël s'approprie des prérogatives masculines, est interpellée au masculin, se retrouve munie d'un « membre viril » tout en semant la pagaille dans le genre féminin qui lui est assignée et dont elle bouscule tous les idéaux et les attentes. Prise isolément, cette parodie de genre aurait pu offrir un potentiel subversif intéressant par la dénaturalisation qu'elle enclenche. Cependant, dans

le contexte d'un meurtre violent aux allures de viol, force est de constater que la sexualisation à outrance de la représentation, de même que la masculinisation de Yaël et la féminisation violente de Sisera participent plutôt d'une vision des plus stéréotypées de la violence féminine et d'une réaffirmation de la norme hétérosexiste. Yaël est ainsi déresponsabilisée face à son agir violent que l'on explique par la seule voie du sexuel et d'une performance virile. Sisera est humilié par ce meurtre qui le féminise ou, pire peut-être, qui suggère un viol homosexuel, particulièrement aux yeux de Baraq.

Un autre regard est possible sur cette scène qui rappelle l'expérience de nombreuses femmes : le viol en temps de guerre. Ne pourrait-on pas proposer que cette violence parodiée à laquelle nous convie Yaël est une répétition performative de l'ordre de la « resignification des termes de la violation contre leurs visées violatrices » (Butler, 2009, p.132) ? Ce meurtre qui impose la posture de captive à un général d'armée n'est-il pas l'un de ces lieux de rage que Judith Halberstam définit comme « un espace politique [et de résistance] dans les représentations de violences illicites (...) commises par des groupes opprimés contre des mâles blancs détenteurs de pouvoir » ? (2006, p. 90) Si la question mérite d'être posée, la réponse par la négative me semble néanmoins devoir s'imposer. En effet, le campement de Yaël n'est pas un espace de liberté, mais bien un espace d'oppression prédéterminé dans lequel elle doit faire violence pour maintenir les frontières entre Israélites/Judéens et « Cananéens » et surtout pour survivre. Yaël est prisonnière d'une représentation à la fois xénophobe et sexiste jusque dans le meurtre qu'elle accomplit. Il semble difficile d'admettre l'existence de zones de résistances en Jg 4,17-22, et ce, malgré les dissonances de genres qui percent parfois au travers de la représentation de Yaël. Ces dissonances semblent effectivement, en dernière instance, desservir l'idéologie politico-militaire et hétérosexiste d'Israël.

CHAPITRE II

YAËL EN JG 5, 24-30 : LA VENGEANCE DE L'UTERUS OU L'IDEAL DE LA « BONNE SAUVAGE »

2.1 Introduction

Dans le cadre de cette thèse, j'ai choisi de traiter séparément les scènes de meurtre, dont Yaël est l'actrice et Sisera la victime, apparaissant d'abord dans la prose de Jg 4 aux versets 17 à 22 et dans le poème de Jg 5, plus particulièrement aux versets 24 à 27. Certes, dans la perspective synchronique que je souhaite avant tout adopter, il me faut tout de même considérer l'influence et le poids du chapitre 4 sur la lecture du chapitre 5 en raison de l'ordre chronologique dans lequel ils ont été « reçus » et transmis. Néanmoins, je chercherai à dégager la spécificité de la représentation de Yaël en Jg 5, en tant que femme et en tant qu'étrangère. Au contraire de plusieurs commentateurs qui minimisent la différence entre les descriptions du meurtre dans la prose et dans le poème, je suis d'avis, avec Bal (1995) et Bonfiglio (2013), que la singularité de Jg 5,24-27, loin d'être uniquement d'ordre stylistique, se déploie dans plusieurs aspects de l'épisode du meurtre (cf. Bonfiglio, 2013, p. 166-168 ; Bal, 1995). En effet, je soutiens que la violence et la performance nourricière sont à ce point différentes dans le poème qu'elles participent à la construction d'une féminité tout à fait distincte de celle de la Yaël de Jg 4. Par ailleurs, qu'en est-il de l'ethnicité de Yaël dans ces versets ? Est-elle en proie à un stéréotype comme c'est le cas en Jg 4 ? Le meurtre reconduit-il l'idéologie hétéronormative incarnée par le regard de Baraq en Jg 4,22 ? Tout porte à croire que c'est moins un regard d'homme que les paroles et les pensées d'une femme, la mère de Sisera, qui réaffirment l'ordre

hétéropatriarcal dont même la lecture la plus *queer* des scènes de meurtre ne saurait se libérer.

Je serai particulièrement sensible à la mécanique du « contraste » qui est activée dans le poème de Jg 5, liant entre autres les personnages féminins de Déborah, Yaël, la mère de Sisera et ses princesses les unes aux autres. Pour cette raison, je suis d'avis que les versets 24 à 27 ne peuvent être traités en vase clos. L'analyse doit se prolonger jusque dans la strophe suivante, soit les versets 28 à 30, où l'on retrouve la mère de Sisera se désespérant, à sa fenêtre, de ne pas apercevoir les chars de son fils de retour victorieux du champ de bataille. Elle semble se rassurer, avec ses princesses, à l'idée qu'il amasse du butin : captives et tissus brodés aux couleurs chatoyantes. Ces deux scènes, de la tente de Yaël au palais de Sisera, constituent un parfait contraste chanté par Déborah. En effet, il ne faut pas perdre de vue quelle perspective est mise de l'avant, qui contrôle les images poétiques qui se succèdent. Une idéologie est à l'œuvre dont il s'agit de discerner les contours afin d'établir quelles constructions du genre et de l'ethnicité sont violemment « performées » par Yaël et quel type de lumière contrastée la mère de Sisera jette sur les identités et les appartenances de la femme nomade.

Dans le cadre de ce chapitre, je traiterai d'abord de la première apparition de Yaël dans le chant de Déborah, au verset 6, aux côtés d'un autre étranger, Shamgar ben Anat. Leurs noms sont associés à l'époque de Déborah. Plusieurs commentateurs ont voulu les déloger, Yaël en particulier, de cette posture héroïque et je souhaite défendre la légitimité et la pertinence du texte reçu.

Je m'intéresserai ensuite au premier verset de l'épisode du meurtre, celui qui en constitue la porte d'entrée, soit la bénédiction de Yaël en tant que femme

étrangère, femme sous la tente. Les femmes bénies sont rares dans la Bible, qu'il s'agisse de la Bible hébraïque, de la Septante ou du Nouveau Testament, et cette « condition » partagée avec quelques autres, en particulier lorsque la louange est exprimée par une autre femme, vaut la peine qu'on s'y arrête. D'ailleurs, Yaël est bénie par Déborah précisément pour le meurtre relaté dans la suite de la strophe. La féminité de Yaël est certainement teintée par cette bénédiction dans laquelle elle est d'ailleurs célébrée en tant que femme sous la tente.

J'analyserai ensuite de manière approfondie chacun des gestes posés par Yaël au chapitre 5. Le verset 25 nous fait entrer dans le contexte nourricier sans préambule hospitalier comme en Jg 4,17-18. Sisera est déjà là, avec sa demande de lait. Il faudra de nouveau analyser une réponse « excessive » en provenance de Yaël, qui donne plutôt du beurre. L'excès prend cette fois-ci la forme d'une conscience claire des rapports de classe qui associent l'hôtesse à son invité : la nourriture est servie dans le « bol des puissants ». De même, c'est le marteau des travailleurs qu'elle saisit au verset suivant.

Au verset 26, je considérerai tour à tour la saisie des outils et le meurtre avec ses martèlements meurtriers répétés. Comment cette violence fracassante affecte-t-elle la construction du genre de Yaël et celle de son identité ethnique, alors que ses outils sont détournés de leur fonction première ?

L'ensemble de ces gestes convoquent un *patchwork* (courtepointe) de représentations de la féminité : de la femme de valeur (Pr 31), à la prostituée en passant par la victime de viol à celle qui viole, la femme virile, etc.

Finalement, Sisera, debout lorsqu'il subit l'attaque de Yaël, agonise et s'effondre au verset 27. L'ennemi qui s'écroule entre les jambes de Yaël provoque de même une pluie de suggestions et connotations diverses qui affectent directement la féminité de la femme nomade : de la relation sexuelle à l'accouchement en passant par la fausse couche et la mort au combat.

Ce n'est pas tout. La représentation n'est pas close sur elle-même. Comme je le mentionnais plus tôt, on se doit de la considérer dans son rapport étroit avec la vignette suivante où l'on retrouve la mère de Sisera à sa fenêtre. En effet, l'exploration de ces trois versets me permettra de mettre de l'avant à quel point sexualité, genre et ethnicité sont indissociables dans le système hétéropatriarcal et guerrier d'« Israël » qui construit, propose et se réjouit de telles représentations. En effet, Jg 5,30 mène à considérer que la posture de la captive est toujours celle de la femme étrangère. L'identité étrangère/de la captive n'est pas une donnée fixe et change au gré des victoires. Déborah, Yaël et la mère de Sisera sont toutes potentiellement cette même femme.

2.2 Traduction et critique textuelle

²⁴Qu'elle soit bénie, entre toutes les femmes, Yaël,

femme du clan des Qénites.

Entre toutes les femmes dans la tente, qu'elle soit bénie.

²⁵De l'eau, il demanda.

Du lait caillé, elle donna.

Dans le bol des héros/précieux, elle offrit du beurre.

²⁶Sa main, vers le piquet, elle la tendit

et sa main droite vers le marteau des travailleurs.

Elle martela Sisera.

Elle détruisit complètement sa tête.

Elle fracassa et elle transperça sa bouche.

²⁷Entre ses cuisses, il se courba, il tomba, il se coucha.

Entre ses cuisses, il se courba, il tomba.

À l'endroit où il se courba, là il tomba, dévasté.

²⁸Par la fenêtre, elle se pencha [pour regarder],

elle se lamentait la mère de Sisera derrière la fenêtre grillagée :

« Pourquoi son chariot tarde-t-il à arriver ?

Pourquoi les bruits des chariots se font-ils attendre ? »

²⁹Les [plus] sages de ses princesses lui répondirent

et elle, elle retourna [rumina] ses paroles/mots à elle (ou : les siennes).

³⁰« Ne trouvent-ils pas et ne partagent-ils pas le butin ?

Un utérus, deux utérus pour la tête de chaque guerrier.

Un butin de tissus colorés pour Sisera.

Un butin de tissus colorés, une étoffe brodée,

Un tissu coloré à broderies doubles pour les cous du butin ».

Critique textuelle

La critique textuelle de Jg 5, 24-30 s'effectue sur la base des apparats critiques de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1967) et de la *Biblia Hebraica Quinta* (2012). Quelques précisions s'imposent d'emblée pour le cantique de Jg 5. D'abord, Marcos prend soin de mentionner que le texte massorétique du livre des Juges est assez bien conservé à l'exception du chapitre qui m'intéresse, soit Jg 5 (2012, p. 5*). Il est d'abord important d'indiquer que les *codicum* principaux de la Septante présentent de nombreuses différences entre eux en ce qui concerne le livre des Juges en général et le Cantique de Déborah en particulier. Le codex Vaticanus se distingue grandement des autres manuscrits, en particulier du codex Alexandrinus. Pour cette raison, Rahlfs croyait qu'il s'agissait de deux traductions distinctes et a construit son édition de la Septante en deux versions (cf. Rahlfs-Hanhart, 2006, p. 405-495) : dans le haut de la page on retrouvait le texte du codex Alexandrinus (A) corrigé à partir des leçons de la recension hexaplaire d'Origène et du « texte antiochien¹⁵¹ » et dans le bas de la page, le codex Vaticanus (Harlé, 1999, p. 26 ; Marcos, 2005, p. 149). Dans l'édition critique de la BHQ du livre des Juges, rédigée par Marcos, le sigle (G) correspond donc au codex Alexandrinus tel qu'édité par Rahlfs (Marcos, 2012, p. 7*). À propos du codex Vaticanus, Marcos mentionne qu'il s'agit plutôt d'une révision et non d'une version grecque. Le grec est corrigé dans une visée de

¹⁵¹ Ce qui correspond au groupe lucianique (G^L).

rapprochement avec le texte proto-massorétique (Marcos, 2005, p. 167 ; cf. Harlé, 1999, p. 47 ; Bodine, 1980, p. 11ss ; Barthélémy, 1982, p. 104). La plupart s'entendent aujourd'hui pour dire qu'une même traduction est à l'origine des deux textes (Harlé, 1999, p. 26 ; Marcos, 2005, p. 152 ; 2012, p. 7*). Marcos affirme à propos du texte grec des Juges qu'il « remonte à une traduction unique d'un texte très proche du TM, bien que pas strictement identique à lui » (2005, p. 163 ; cf. 2012, p. 9*). La version grecque que l'on retrouve dans le codex Alexandrinus et dans le texte antiochien (AL selon Harlé) conserverait le texte le plus proche de « l'original » (Harlé, 1999, p. 47). C'est effectivement le texte antiochien (L) qui représenterait souvent le stade le plus ancien de la Septante auquel nous avons accès. Cela est encore plus probable lorsqu'il dispose de l'appui de la Vieille Latine. En effet, cela peut signifier que nous avons affaire au texte grec avant l'influence hexaplaire (recension d'Origène) qui a touché l'ensemble du livre des Juges (Marcos, 2005, p. 166 ; 2012, p. 8-9*).

2.2.1 Verset 24

La BHS stipule que **אֵשֶׁת הַכּוֹהֵן הַקֵּינִי** constitue probablement une addition, construite sur le modèle de la même expression en Jg 4,17. Boling et Lindars sont tous deux d'avis qu'il est fort possible qu'il s'agisse d'un commentaire éditorial (Boling, 1975, p. 114 ; Lindars, 1995, p. 276 ; cf. Butler, 2009, p. 121 ; Tournay, 1996, p. 205). Néanmoins, Boling et Bal maintiennent l'expression afin de ne pas briser l'équilibre du texte (Boling, 1975, p. 114 ; Bal, 1995, p. 181). Echols n'est pas convaincu par l'idée qu'il s'agisse d'une interpolation : « as a foreign heroine, it is very plausible that Jael's ethnic identity merited distinction » (2008, p. 40).

D'ailleurs, aucun manuscrit n'appuie la proposition de la BHS. Le texte massorétique est donc maintenu.

Dans l'apparat critique de la BHQ, on mentionne que le codex Alexandrinus (G=A édité par Rahlfs), la version syriaque et le Targoum ont l'équivalent de l'hébreu מִנְּשִׁים. Plusieurs manuscrits de la version grecque, dont le codex Vaticanus (B), ont plutôt ἐν γυναιξίν, soit « parmi, au milieu des femmes ». La Vulgate traduit par *inter mulieres*, soit « entre, au milieu des femmes ». De même le codex Alexandrinus (A=G) et la version syriaque ont l'équivalent de l'hébreu מִנְּשִׁים בְּאֶהֱלָא. Une fois de plus, plusieurs manuscrits de la version grecque, dont le codex Vaticanus (B) présentent une « traduction » un peu différente : ἀπὸ γυναικῶν ἐν σκηναίς. Les prépositions employées sont différentes bien que de même signification, et surtout, le mot « tentes » apparaît au pluriel et non au singulier comme dans le codex Alexandrinus et le groupe antiochien (Harlé, 1999, p. 128). La Vulgate a plutôt *in tabernaculo suo*, « dans sa tente ». Dans l'apparat critique de la BHQ, on considère que le Targoum propose une exégèse plus qu'une traduction avec : מְנַשֵּׂא דְמִשְׁמֶשֶׁן בְּבֵית מְדִרְשֵׁן. Il n'est plus question de « femmes sous la tente », mais bien de femmes servant à la maison d'étude (Smelik, 1995, p. 471). Selon Harlé, le pluriel du codex Vaticanus permet un parallélisme avec le pluriel « les femmes » au verset 24 (1999, p. 128).

2.2.2 Verset 25

La version syriaque, le Targoum et la Vulgate¹⁵² ont l'équivalent des verbes ܠܥܬܐ et ܠܥܬܐ. Le codex Alexandrinus et le groupe antiochien (G) compte deux mots de plus faisant suite au verbe ܠܥܬܐ, puis au verbe ܠܥܬܐ : soit αὐτῇ, καὶ : « de l'eau il demanda **à elle, et** [...] » dans le premier cas et αὐτῇ, « de l'eau elle donna **à lui** », dans le second cas. Bref, il s'agit essentiellement d'ajout de pronoms (Butler, 2009, p. 121). La version syro-hexaplaire indique qu'il s'agit de retouches à l'aide d'obèles (Harlé, 1999, p. 26-27, 48). Harlé fournit l'explication suivante : « ils appartenaient donc à un état ancien de la LXX où les pronoms paraissaient nécessaires au sens » (1999, p. 128).

Au verset 25b, le codex Alexandrinus édité par Rahlfs (G), la Vulgate, la version syriaque et les Targoumim ont l'équivalent de l'hébreu du TM. Quelques manuscrits de la version grecque, en particulier du groupe antiochien (G^{L1}), ont plutôt ἐν ἔσχατοις μεγιστάνων προσήγγισεν βούτυρον, que Harlé traduit par « dans les derniers moments des grands » [elle a présenté du beurre] (1999, p. 128). Cette lecture suppose un texte consonantique différent. Harlé et Marcos s'entendent tous deux pour dire que cette interprétation se fonde sur une mauvaise lecture du texte massorétique que voici : בַּסֶּכֶל לְאַדְרִיִּים (Harlé, 1999, p. 128 ; Marcos, 2012, p. 63* ; Lindars, 1995, p. 294). Le traducteur aurait lu בַּסֶּכֶל, « dans une fin », et non בַּסֶּכֶל, « dans la coupe » (Harlé, 1999, p. 128). Cette explication me semble convaincante. Dans le manuscrit 58 de la Septante, le segment se termine plutôt avec θερμῶς, « avec ardeur », auquel correspond *calide* dans la Vieille Latine au début du verset 26. Lindars traduit par « at the ending of

¹⁵² Dans le cas du verbe ܠܥܬܐ, la Vulgate ne diffère que très légèrement.

the mighty men she approached hastily ». À son avis, il s'agit de la version grecque la plus ancienne (= G). Marcos n'est pas d'accord (Lindars, 1995, p. 294 ; Marcos, 2012, p. 63*).

2.2.3 Verset 26

La version syriaque et les Targoumim ont l'équivalent de יָדָהּ « main d'elle », mais la version grecque ajoute une précision : (τῇν) ἀριστεράν, la gauche (Niditch¹⁵³, 2008, p. 76 ; Butler, 2009, p. 121 ; Lindars, 1995, p. 278). Il en est de même de la Vulgate avec *sinistram*, « gauche ». Les minuscules b, k et x, la Vieille Latine et la recension syrohexaplaire ne gardent aucune trace de cette « gauche » (Lindars, 1995, p. 278). J'y reviendrai (cf. *infra*).

La BHS propose deux corrections du verbe תִּשְׁלַחָהּ qui est un *qal*, imparfait, 2^e ou 3^e personne, féminin, pluriel de la racine שלח, « tendre »¹⁵⁴. Elle propose de lire תִּשְׁלַח, une troisième personne féminin singulier du *qal* imparfait, comme le suggèrent la version syriaque et le Targoum, ou תִּשְׁלַחָהּ, un *qal*, imparfait, troisième personne, féminin, singulier avec suffixe d'objet à la 3^e personne du féminin singulier. On retrouve une préférence pour cette dernière option comme « original » dans l'apparat critique de la BHQ. Lindars et Marcos identifient les mêmes deux corrections possibles : l'option d'un suffixe avec *nun energicum*¹⁵⁵,

¹⁵³ Elle mentionne seulement le codex Vaticanus (B) (Niditch, 2008, p. 76).

¹⁵⁴ La Septante (les codicum Alexandrinus et Vaticanus) a ἐξέτεινεν, le verbe au futur, 3^e personne du singulier ou l'aoriste actif indicatif 3^e personne du singulier du verbe ἐκτείνειν, soit « tendre », « étendre », alors que la Vulgate a *misit* du verbe *mitto*, probablement dans le sens de « précipiter », « lancer ». La version syriaque et les Targoumim ne peuvent être utilisés pour tenter de résoudre cette difficulté verbale.

¹⁵⁵ Il s'agirait d'une troisième féminin singulier avec *nun energicum* et יָדָהּ comme *casus pendens* selon Marcos (2012, p. 63*).

retenue par la BHS et la BHQ, ou la forme énergétique (archaïque) *tišlahanna*, que l'on retrouve en ougaritique (Lindars, 1995, p. 278 ; Marcos, 2012, p. 63* ; Butler, 2009, p. 121 ; Echols, 2008, p. 40 et 51). Cette dernière option est retenue par Burney, Globe, Boling, Driver, Freedman et Echols (Globe, 1974, p. 509 ; Boling, 1975, p. 114 ; Lindars, 1995, p. 278 ; Burney, 1918, p. 153 ; Marcos, 2012, p. 63* ; Echols, 2008, p. 40 ; Coogan, 1978, p. 150-151, note 52 ; Sharon, 2007, p. 262). À ce sujet, Marcos mentionne que ni le suffixe ni la forme énergétique n'ont d'équivalent dans les versions. À mon avis, les deux corrections proposées ne modifient pas réellement le sens du texte massorétique. Dans tous les cas, il est clair qu'il n'y a qu'un seul sujet féminin en action dans ce verset.

Plusieurs manuscrits de la Septante, la recension d'Aquila, la Vulgate et la version syriaque ont tous l'équivalent de l'hébreu du TM : *הַלְמוֹת עַמִּלִּים*. Selon Marcos, c'est le groupe antiochien (L) qui fournit la traduction la plus proche de la version la plus ancienne de la LXX avec τοῦ εἰς τέλος ἀχρεῖῶσαι, soit « rendre inutile jusqu'à la fin ». La Vieille Latine (La) a d'ailleurs suivi cette version avec *ut in finem exterminaretur*. Selon Lindars et Marcos, le traducteur a compris ce segment du verset 26 comme l'infinitif du verbe *הלם* suivi du mot *עמלים* et non *עמלים* (Marcos, 2012, p. 63* ; Lindars, 1995, p. 294). La première recension proto-lucianique et le codex Coislinianus traduisent le verbe *הלם* par συνετέλεσεν (Marcos, 2012, p. 63*).

La BHK et la BHS soutiennent que le verbe *וַיִּמְחַצֵּה* doit probablement être éliminé du texte (cf. Marcos, 2012, p. 63*). Il pourrait s'agir d'une glose, mais aussi d'un synonyme selon Lindars. À son avis, une correction n'est pourtant pas nécessaire (1995, p. 277-278 ; cf. Butler, 2009, p. 121). Ce pourrait aussi tout simplement être un verbe rare. La seule autre occurrence de ce verbe se trouve en Dt 32,39.

Marcos suggère de le conserver puisqu'on trouve son équivalent dans les grands témoins (2012, p. 63*). Par exemple, le Codex Vaticanus le traduit par ἐπάταξεν, « elle a martelé » (Harlé, 1999, p. 129) et le codex Alexandrinus, édité par Rahlfs, par συνέθλασεν, « a broyé » (Harlé, 1999, p. 129). À la suite de Marcos, mais aussi d'Echols, je maintiens le verbe du TM (Echols, 2008, p. 40).

2.2.4 Verset 27

Dix-huit manuscrits hébraïques n'ont pas l'expression בֵּין רִנְיָהָ כָרַע נָפֶל שָׁכַב (Tournay, 1996, p. 205 ; Zakovitch, 1981, p. 368). La BHK et la BHS soutiennent qu'il faut probablement supprimer cette première partie du verset puisqu'il s'agit d'une dittographie (cf. Butler, 2009, p. 121; Niccacci, 1997, p. 80 ; Tournay, 1996, p. 205 ; Webb, 2012, p. 198, note 58). Cette décision vient pourtant briser la rythmique du texte massorétique, une rythmique en trois temps respectée à l'identique dans le manuscrit B de la Septante, tout en devenant binaire dans le manuscrit A (cf. Niccacci, 1997, p. 80). Contrairement à Harlé qui considère que « [...] la rythmique binaire qui scande le Cantique et dont témoigne ici A semble être originelle » (1999, p. 131), je suis d'avis, avec Lindars et Niccacci, que l'haplographie dans le cas du texte mixte de A et du groupe lucianique/antiochien est beaucoup plus plausible que la dittographie du TM (Lindars, 1995, p. 279 ; Niccacci, 1997, p. 80 ; cf. aussi Bal, 1995, p. 154-155). En effet, elle permet d'éradiquer la difficulté que représente une répétition. Enlever cette répétition mènerait à ne pas respecter le rythme du poème, les effets acoustiques qu'il tente de créer, en particulier l'allitération (Marcos, 2012, p. 63* ; cf. aussi Harlé, 1999, p. 130). Echols milite aussi en faveur de la conservation de ce stique d'un point de vue à la fois stylistique et aussi rhétorique, « as an emphasis on the death of the foe » (2008, p. 40-41). Soggin

abonde dans le même sens afin que soit conservé le parallélisme à pointe émergente (climactique) du verset (Soggin, 1987, p. 86). Le texte massorétique, confirmé par le manuscrit B, doit donc être maintenu.

J'abonde dans le même sens en ce qui concerne la seconde répétition des verbes *וַיִּבֶל* et *וַיִּכְרַע*, dont on retrouve l'équivalent dans la Vulgate (à quelques détails près) et les Targoumim, mais dont la BHQ note l'absence dans le codex Alexandrinus corrigé par Rahlfs (G) et la version syriaque (cf. Rahlfs-Hanhart, 2008, p. 427).

Le mot *וַיִּכְבֵּשׁ* est absent de quelques manuscrits hébraïques¹⁵⁶. Je le maintiens pourtant puisque les manuscrits A et B du texte grec le traduisent aussi. Selon Lindars, il ne peut d'ailleurs s'agir d'une glose puisque le terme est nécessaire à la connotation sexuelle ironique (1995, p. 279). Marcos abonde dans le même sens (2012, p. 63*).

2.2.5 Verset 28

Au contraire de la Vulgate et de la version syriaque qui ont lu l'hapax *וַיִּיבֶל* au *piel*, *wayyiqtol*, 3^e personne du féminin singulier, de la racine *יבב*, « pousser un cri perçant, strident, se lamenter, pleurer », le codex Alexandrinus et la recension d'Origène ont *καὶ κατεμάθανεν*, qui suppose plutôt *וַיִּבֶט*, soit un *qal*, *wayyiqtol*, 3^e personne du féminin singulier, de la racine *בט*, « regarder » (cf. Butler, 2009, p. 121 ; Schneider, 2000, p. 94 ; Lindars, 1995, p. 281). Le Targoum de Jonathan appuie cette leçon avec *וּמְרִיקָא* « and looked attentively » (Smelik, 1995, p. 477 ; Lindars, 1995, p. 282). Cette modification, d'abord proposée par Kittel, est

¹⁵⁶ Le terme est absent de huit manuscrits. Selon Tournay, il proviendrait de Nb 24,9 (1996, p. 205).

adoptée à la fois par Lindars (1995, p. 281-282) et Soggin (1987, p. 86). Elle permet de mettre en parallèle les verbes נִשְׁקָה et נִבְט, de les établir en tant que paire de synonymes (Lindars, 1995, p. 281; Echols, 2008, p. 41). Une autre correction de la LXX fut proposée par Klostermann avec נִתְחַבֵּן, « elle scrutait ». Il fut entre autres suivi par Marquart, Budde et Nowack (Barthélémy, 1982, p. 88 ; Marcos, 2012, p. 63*). La majorité des textualistes choisissent entre ces deux corrections (Barthélémy, 1982, p. 88 ; Marcos, 2012, p. 64*).

Alors que le codex Vaticanus¹⁵⁷ (B) ne traduit pas le verbe נִתְחַבֵּן (Lindars, 1995, p. 282), il y a doublet de verbes dans le codex Alexandrinus (le type A selon Barthélémy) : ἐπιβλέπουσα et καὶ κατεμάθανεν. Le premier verbe correspondrait à la version grecque la plus ancienne (G*) alors que le second semble avoir été ajouté dans la recension d'Origène, d'où l'emploi de l'astérisque (Barthélémy, 1982, p. 88 ; Harlé, 1999, p. 132). Selon Barthélémy, « cette seconde traduction a été empruntée à une colonne hexaplaire qui pourrait être celle de Symmaque à qui est attribué (quatre fois) l'usage de ce verbe » (Barthélémy, 1982, p. 88 ; cf. Marcos, 2012, p. 64* ; Lindars, 1995, p. 282). À son avis, ce texte n'est pas en proie à un problème de critique textuelle, mais plutôt à des tensions interprétatives, en fonction de l'histoire de l'exégèse du mot נִתְחַבֵּן dans la tradition juive (cf. Harlé, 1999, p. 132). Il suit Bachmann à ce sujet (dans Harlé, 1999, p. 132). Au sein de cette histoire, trois significations sont en effet retenues pour ce verbe : « geindre », « regarder » et « parler ». C'est pour cette raison qu'il y a divergence d'opinions (Barthélémy, 1982, p. 89 ; cf. Marcos, 2012, p. 64* ; Smelik, 1995, p. 477). Comme il ne s'agit pas d'un problème de critique textuelle, il n'y a donc pas lieu de modifier le texte massorétique. De même, Echols retient le texte massorétique, qu'il traduit par « lamentation », et rappelle que le texte

¹⁵⁷ Selon Marcos, le traducteur l'a peut-être laissé tomber parce qu'il ne le comprenait pas (2012, p. 64*).

massorétique fournit un « contexte approprié » (2008, p. 41 ; cf. aussi Auzou, 1966, p. 207). Tournay se prononce aussi en faveur de la conservation de l'hapax « se lamenter » que l'on retrouve d'ailleurs en araméen (Tournay, 1996, p. 205 ; Jastrow, 2004, p. 560 ; cf. aussi Lindars, 1995, p. 281).

La recension de Théodotion suit le TM en traduisant בָּעֵד הָאֶשְׁנִי. Selon la BHQ, le codex Alexandrinus édité par Rahlfs propose une amplification avec διὰ τῆς δικτυωτῆς ἐπιβλέπουσα ἐπὶ τοὺς μεταστρέφοντας μετὰ Σισαρα, spécifiant que la mère de Sisera guette le retour de ceux qui reviennent avec Sisera par sa fenêtre grillagée (Harlé, 1999, p. 132 ; Butler, 2009, p. 121 ; Rahlfs-Hanhart, 2008, p. 427). On note le même type de développements dans la Vulgate qui a *et de cenaculo loquebatur*, la version syriaque et les Targoumim. Le Targoum reconduit lui aussi l'idée de la fenêtre grillagée avec דַּמְבִּינִי אַעִיתָא אַמְרָא. Le codex Vaticanus rend pour sa part l'idée d'une meurtrière avec τοῦ τοξικοῦ (Lindars, 1995, p. 282 ; Niditch, 2008, p. 76).

Selon Marcos, toutes ces versions cherchent à clarifier le texte massorétique. D'ailleurs, l'étymologie de בָּעֵד הָאֶשְׁנִי fut longtemps incertaine selon Lindars. On s'entend maintenant pour dire que « the root *nšb* with metathesis is now accepted (cf. Eng. window = wind-eye) » (Lindars, 1995, p. 282). Aucune des clarifications fournies par les versions n'est pourtant nécessaire (Marcos, 2012, p. 64*).

Le codex Alexandrinus édité par Rahlfs (G), la Vulgate, la version syriaque et les Targoumim traduisent tous l'hébreu בָּשַׁשׁ, soit la racine בָּשַׁשׁ au *polet* qui signifie

« s'attarder¹⁵⁸ ». Certains manuscrits de la Septante, dont le codex Vaticanus, ont plutôt ἡσχύνθη qui renvoie à l'idée de honte, de déshonneur et non à celle de retard (cf. Harlé, 1999, p. 132). L'apparat critique de la BHQ suppose qu'il s'agit d'un cas d'ignorance lexicale de la part du traducteur ou copiste qui a mal compris la Vorlage à laquelle il avait affaire. En effet, cette traduction se fonde sans doute sur l'autre racine בוש qui signifie « avoir honte » (Marcos, 2012, p. 64* ; Lindars, 1995, p. 283). Bien que la différence entre les deux racines soit maintenant reconnue, Fokkelman affirmait jadis : « The aspect of the shame that is conveyed by the root בוש is a Freudian slip that anticipates the terrifying truth that Sisera and his army have been shamefully undone » (1995, p. 623).

2.2.6 Verset 29

Quelques manuscrits hébraïques lisent חכמה au lieu de חֲכָמוֹת. Il s'agit simplement d'une écriture défective au lieu d'une écriture pleine. La BHS propose une modification plus importante lorsqu'elle suggère de lire le mot au singulier en fonction de la vocalisation que l'on retrouve dans la version syriaque (Peshitta) et dans la Vulgate¹⁵⁹ : חֲכָמָה (cf. Butler, 2009, p. 121 ; Echols, 2008, p. 41). La BHQ le mentionne sans aller jusqu'à en faire une proposition. Il pourrait s'agir du mot « sagesse » au construit (Weisman, 1976) ou de l'adjectif « sage » au féminin, singulier, construit. Le texte s'avère pourtant beaucoup plus cohérent s'il est maintenu tel quel sans construction d'un groupe génitif. Les codicum Alexandrinus et lucianique de la version grecque traduisent par σοφαὶ ἀρχουσῶν αὐτῆς, « les sages d'entre ses princesses », tandis que le Vaticanus traduit par αἱ

¹⁵⁸ Cf. le seul autre emploi en Ex 32,1. (Tournay, 1996, p. 205 ; Lindars, 1995, p. 283).

¹⁵⁹ Harlé rappelle que le singulier est aussi adopté dans la *Vetus Latina* et la traduction de Jérôme (1999, p. 133).

σοφαὶ ἄρχουσαι αὐτῆς, « ses sages princesses ». Chaque fois, le pluriel¹⁶⁰ est de mise et la traduction du manuscrit B correspond très exactement au texte massorétique. De la sorte, les pluriels à la fois des noms et des verbes se correspondent (Marcos, 2012, p. 64*). Cependant, certains questionnent aussi la manière de comprendre le verbe תַּעֲנִינָהּ. S'agit-il vraiment d'un pluriel ? (Moore, 1895, p. 170 et Burney, 1918, p. 155 *dans* Echols, 2008, p. 42) Ce n'est pas l'avis de Lindars qui soutient qu'il s'agit possiblement d'un verbe au singulier ayant conservé le *ṣ* de la racine (Lindars, 1995, p. 295 ; Echols, 2008, p. 41). Il considère d'ailleurs que הכַּמָּה correspond à un construit singulier et non un pluriel (1995, p. 283-284). À son avis, la voyelle du pluriel aurait simplement été ajoutée assez tôt dans l'histoire du texte (Lindars, 1995, p. 295). De son côté, Soggin traduit un singulier en suivant la Vulgate, prétextant un pluriel d'intensité ou « [...] une terminaison en *-at* de type cananéen confondue ensuite par les Massorètes avec un pluriel » (1987, p. 86). Ce dernier argument est aussi invoqué par Boling (1975, p. 115).

Ces propositions ne sont pas convaincantes car elles sont inutilement alambiquées. D'ailleurs non seulement la version grecque (G = codex Alexandrinus édité par Rahlfs et Rahlfs-Hanhart) et le Targoum, mais aussi le groupe antiochien et la Vieille Latine supposent une vocalisation au pluriel (Marcos, 2012, p. 64* ; cf. aussi Schneider, 2000, p. 95 et Auzou, 1966, p. 207). Je maintiens donc le texte massorétique.

¹⁶⁰ Le terme est aussi au pluriel dans le Targoum (cf. BHQ; Smelik, 1995, p. 478).

2.2.7 Verset 30

La version syriaque et les Targoumim traduisent clairement le verbe **יָמָא** du TM alors que dans la version grecque, le pronom personnel **αὐτόν** est ajouté après le verbe. Selon Harlé, cela permet d'introduire Sisera dans la scène et de lui donner un ton plus dramatique (1999, p. 133). Ce dernier est absent dans la Vulgate.

La BHS propose qu'un *atnah* soit transféré sur le mot **לְסִסְרָא** déjà pourvu d'un *zaqeph parvum* (cf. Butler, 2009, p. 121). Barthélémy, à la suite de Bachmann, refuse cette modification de l'accentuation puisque « [...] la place des mots, l'accentuation et l'essentiel de la vocalisation du *M sont déjà attestés par les types A et B du *G » (1982, p. 89).

La BHS considère que les mots **שָׁלַל צָבָעִים** constituent une dittographie et elle propose de les éliminer, une décision appuyée par Lindars (1995, p. 285) et Tournay (1996, 206). Cette répétition est pourtant conservée dans l'ensemble des manuscrits principaux. Je conserve donc le texte massorétique, d'autant plus que la répétition est commune au sein du genre poétique (cf. Echols, 2008, p. 42). Il en va de même du mot **צָבָע** au verset 30c entre **רָקְמָה** et **רָקְמָתִים** que la BHS propose d'éliminer sans raison valable¹⁶¹ (Butler, 2009, p. 121). Ces omissions sont supportées par la Vieille Latine et le doublet de AII¹⁶². Il est à noter que AII propose un texte très différent du TM (Lindars, 1995, p. 295). Hauser est d'avis qu'il n'est pas impossible que le texte contienne des dittographies. Néanmoins, il

¹⁶¹ Dans le même ordre d'idées, Tournay et Lindars suggèrent de remplacer le mot **שָׁלַל**, précédemment éliminé par **צָבָע** qui se trouve malencontreusement après **רָקְמָה** et qu'il faut déplacer (Lindars, 1995, p. 284 ; Tournay, 1996, p. 206).

¹⁶² AII correspond à un groupe de manuscrits auquel les minuscules g l n w appartiennent (Mayes pour Lindars, 1995, p. ix).

soutient que la répétition participe de l'ironie du poème et il est tout à fait possible de produire une bonne traduction à partir du texte reçu du TM (1980, p. 40, note 47).

La BHS préfère le mot שֶׁלֹּה, « reine », au mot שֶׁלֹּה, « butin », mais privilégie tout simplement l'élimination du mot afin de le transposer avant לְצִנְאָרִי (Butler, 2009, p. 121).¹⁶³ La première option est retenue par Webb qui considère même qu'il s'agit du collectif pluriel « reines » (2012, p. 198 note 60). Dans ce cas, comme dans celui de la seconde leçon privilégiée par la BHS, les modifications ne sont appuyées par aucun manuscrit. Elles ne sont donc pas retenues. D'ailleurs, contre Soggin (1987, p. 86) et Boling¹⁶³ (1975, p. 116), Fokkelman est d'avis que la vocalisation de ce terme doit demeurer la même puisqu'elle vient signifier métonymiquement la réification des femmes (1995, p. 624, note 69).

Une lecture différente du mot précédent est aussi proposée : לְצִנְאָרִי, « pour son cou », plutôt que לְצִנְאָרִי, « pour les cous », soit un construit pluriel. Cette modification se fonde sur la Septante. En effet, dans les codicum Alexandrinus et Vaticanus (A et B), on retrouve les expressions suivantes : βαφὴ ποικίλων περὶ τραχήλων αὐτοῦ σκῦλον / βάμματα ποικιλτῶν αὐτὰ τῷ τραχήλῳ αὐτοῦ σκῦλα. La Vieille Latine, la tradition antiochienne ainsi que le Targoum ont aussi lu « son cou » (Barthélémy, 1982, p. 89 ; cf. Butler, 2009, p. 121 ; Echols, 2008, p. 42 ; Lirdars, 1995, p. 296). Barthélémy rappelle d'ailleurs que « le *G ancien [est] représenté ici par la Vet Lat et la tradition antiochienne¹⁶⁴ » (1982, p. 89). Seules la Vulgate et la version syriaque semblent avoir traduit le terme du texte massorétique. Selon Boling, il s'agit bel et bien d'un construit pluriel. Cependant, il suppose qu'il doit être compris au singulier (Boling, 1975, p. 115 ; Echols,

¹⁶³ Boling suit Freedman qui vocalise différemment שֶׁלֹּה, soit שֶׁלֹּה qui désigne plutôt le « pillard », Sisera (1975, p. 115).

¹⁶⁴ Le groupe antiochien/lucianique et la Vieille Latine n'ont pas compris le texte massorétique, comme en témoigne le verset 30 de G^L (cf. Marcos, 2012, p. 64* ; Harlé, 1999, p. 134).

2008, p. 41). Lindars propose également la même modification (1995, p. 284-286). Budde propose aussi une vocalisation différente, soit *לְצוֹאֲרִי*, « mon cou », pour désigner le cou de la mère de Sisera¹⁶⁵ (Budde dans Echols, 2008, p. 42 ; Tournay, 1996, p. 206). Lindars considère cette dernière option, mais se laisse finalement convaincre par la leçon qui s'appuie sur la version grecque et le Targoum, « son cou », laquelle permet de recentrer l'attention sur Sisera (Lindars, 1995, p. 286). Echols abonde dans le même sens (2008, p. 42 ; cf. aussi Auzou, 1966, p. 207).

Barthélémy défend la conservation de l'expression du texte massorétique qu'il traduit par « pour les cous du butin¹⁶⁶ ». Cette interprétation permet de signifier le retour de l'attention au butin, à son objet principal : les captives que tissus et broderies doivent vêtir. La formule « une..., deux... » (femme ou étoffes et broderies) qui encadre le début et la fin de ce verset participe aussi de cette réorientation du regard vers les femmes-butin par le biais d'une « *subtile inclusion* » (Barthélémy, 1982, p. 90 ; cf. Marcos, 2012, p. 64-65*). Rappelons, par ailleurs, à la suite de Marcos, la fréquence des répétitions dans les poèmes tels que le Cantique (2012, p. 65*). Il n'y a pas lieu de corriger ces répétitions. Je maintiens donc le texte massorétique.

¹⁶⁵ Hauser combine les propositions de Budde qui revocalise *לְצוֹאֲרִי* avec un suffixe à la première personne du singulier, « pour mon cou », et de Boling qui revocalise *שָׁלַל* comme un participe, « pilleur/pillard » (1980, p. 38, note 32).

¹⁶⁶ Butler est d'avis qu'une traduction « littérale » mènera effectivement à « pour les cous du butin », comme dernier segment du verset 30. Cependant, il est d'avis que le contexte exige une revocalisation du terme : *שָׁלַל* ou *שָׁלַל*.

2.3 Les temps héroïques : Shamgar ben Anat et Yaël en Jg 5,6

La première mention de Yaël dans le cantique du chapitre 5 se trouve au verset 6. Elle y apparaît en compagnie de Shamgar ben Anat. Le texte massorétique débute comme suit : *בְּיָמֵי שָׁמְגַר בֶּן־אַנָּת בְּיָמֵי יָעֵל*, « Aux jours de Shamgar ben Anat, aux jours de Yaël », et mentionne le fait que cette période correspond à de graves difficultés socio-économiques pour « Israël », ses caravanes et ses villages¹⁶⁷. Selon Boling et, plus récemment, Echols, la formule répétée correspond à un motif poétique archaïque (Boling, 1975, p. 109 ; Echols, 2008, p. 24). Boling retrouve entre autres ce motif dans la tradition orale pré-islamique dont « Jours de Kulab » constitue un exemple (1975, p. 109 ; cf. Bal, 1995, p. 113). Heureusement, cette période ardue correspond également au moment où Déborah, la « mère en Israël », se leva pour venir au secours de son peuple (cf. Létourneau, 2008, p. 110-111). Comment doit on comprendre la formule *בְּיָמֵי יָעֵל*, littéralement « dans les jours de Yaël », dans le contexte du Cantique ? C'est à cette question que je souhaite répondre dans cette première section.

Il est d'abord intéressant de se pencher sur les autres occurrences de la préposition *בְּ* + *יָמֵי*, « jours », au construit pluriel dans la Bible hébraïque. Plus souvent qu'autrement, l'expression *בְּיָמֵי* désigne une époque à laquelle est associé un homme « politique » important. Dans la majorité des cas, il s'agit d'une formule royale qui désigne les règnes des rois de Judah, ceux d'Israël ainsi que ceux de quelques rois étrangers (Gn 14,1 ; 1 S 17,12 ; 2 S 21, 1 ; 1 R 10,21 ; 21,29 ; 22,47 ; 2 R 15,29 ; Is 1,1 ; 7,1 ; Jr 1,2.3 ; 3,6 ; 26,18 ; 35,1 ; Os 1,1 ; Am 1,1 ; Mi 1,1 ; So 1,1 ; Za 14,5 ; Est 1,1 ; Esd 4,7 ; Ne 12,12 ; 1 Ch 4,41 ; 5,10.17 ; 7,2 ;

¹⁶⁷ Je traduis le verset entier comme suit : « Aux jours de Shamgar ben Anat, aux jours de Yaël, les routes cessèrent et les voyageurs des chemins allèrent par des voies détournées » (cf. Létourneau, 2008, p. 26).

13,3 ; 2 Ch 9, 20 ; 13,20 ; 32,26). On retrouve aussi cette formule pour désigner une époque associée au patriarche Abraham (Gn 26,1.15.18), l'époque des Juges (Rt 1,1), les 40 ans sous la gouverne de Gédéon (Jg 8,28), mais aussi d'autres leaders tels que Zerubbabel et Nehemiah (Ne 12,47) et Zecharyah qui fut le guide du roi Ouzziah (2 Ch 26,5). Shamgar et Yaël font donc partie d'une liste d'illustres personnages.

Dans un autre passage du livre des Juges, chapitre 15, verset 20, l'époque est désignée par le groupe ethnico-culturel qui dominait la région : les Philistins. Il s'agit peut-être d'une manière de souligner l'inefficacité de Samson en tant que juge. Certes, il « juge » Israël, mais d'autres dominant le territoire.

Il est à noter que le verset 6b contient la seule occurrence dans laquelle on retrouve le nom d'une femme. Yaël est la seule femme aux côtés de ces hommes de pouvoir et d'influence qui « dominant » leurs époques. Comme le souligne Fischer, à la suite de Schünger-Straumann (2002), Shamgar et Yaël ont une époque en partage : son époque est aussi la sienne (Fischer, 2009, p. 162). Il est d'ailleurs à noter que c'est dans le chant d'une femme, Déborah, dont l'influence et le statut de « mère en Israël » est établi au verset suivant (7), que Yaël trouve cette honorable place. Une femme en célèbre une autre non seulement au verset 24, mais déjà au verset 6 (cf. Block, 1999, p. 224). Selon Brison, qui s'inscrit à la suite de Hackett, Yaël est clairement une célébrité à son époque, au même titre que Shamgar, Déborah ou Baraq (Brison, 2013, p. 143 ; Hackett, 1985, p. 22-23 ; 2004, p. 357 ; Lindars, 1995, p. 235). Le verset 6 invite à garder en mémoire ses actes héroïques (Echols, 2008, p. 182). Comme le souligne Schneider : « time could be reckoned based on her existence » (2000, p. 88). Yaël est l'héroïne du

poème, il est donc tout à fait normal de la retrouver en Jg 5,6 (Echols, 2008, p. 186 ; Gerleman, 1951, p. 176, note 1 ; Webb, 2012, p. 186).

Néanmoins, de nombreux commentateurs n'ont pas hésité à minimiser l'importance de cette formule « aux jours de Yaël », voire à la faire disparaître en ayant recours à une revocalisation et même à une correction consonantique du nom יַעֲל (Bal, 1995, p. 66 et 70 ; Frolov, 2013, p. 146 ; Gerlerman, 1951, p. 176, note 1). Au début du vingtième siècle, Burney avait déjà entrepris de « corriger » le texte et d'éradiquer Yaël du verset 6 par la même occasion. On passe de בְּמִי יַעֲל à מִימֵי עֲלָם, « des jours anciens ». En effet, selon Burney, il est impossible que le texte massorétique soit original. Yaël n'a pas sa place aux côtés de Shamgar (Burney, 1918, p. 113-114). W. F. Albright proposa par la suite de lire non pas le nom de Yaël, mais bien celui de Yavîn (1936 dans Soggin, 1987, p. 80). Plus récemment, Soggin soutient une autre transformation du texte alors que יַעֲל devient עַל, « joug »¹⁶⁸ (1987, p. 80). Il traduit « aux jours du joug », à la suite de E. Sellin (1934), et évacue lui aussi définitivement Yaël du début du poème. L'exégète juge en effet qu'elle n'a aucune raison de s'y trouver puisqu'elle n'y joue aucun rôle. Curieuse décision qui ne semble pourtant pas mener à la disparition de Shamgar du passage (cf. Bal, 1995, p. 67). Ce dernier n'apparaît pourtant nulle part ailleurs qu'en Jg 3,31. Une telle traduction, solidement enracinée dans un point de vue androcentrique, sera d'ailleurs adoptée par d'autres commentateurs tels que A.G. Auld (1984, p. 157 ; cf. Bal, 1995, p. 66). Même lorsque le nom יַעֲל est maintenu, rien ne laisse présager qu'il sera encore associé à la femme dont il est question en Jg 5,24. Un exégète tel que Margalit, prétextant une glose au verset 24, affirme : « this name is precluded for the

¹⁶⁸ Frolov mentionne lui aussi que la signification du « joug » peut être associée au nom de Yaël (2013, p. 146). יַעֲל pourrait correspondre à un *Qal, yiqtol*, 3^e masculin singulier, du verbe הָעִיל (« mettre sous le joug »), bien que ce dernier soit absent de la Bible hébraïque (2013, p. 146).

heroine in the Song, which considers Jael to have been a "judge", presumably male, which preceded Deborah (v.6) » (Margalit, 1995, p. 636). Rien de moins ! Pour lui, l'héroïne n'a droit qu'à la seule identité dérivée « femme de Heber le Qénite », alors que « le » Yaël du verset 6, en autant qu'il soit reconnu dans sa masculinité, accède au titre de juge.

2.3.1 Une signification temporelle ? De l'époque au non-lieu

Plusieurs exégètes réduisent la signification de la double formule temporelle du verset 6 en la désignant comme un simple « marqueur historique/temporel » (Abadie, 2011, p. 73 ; Echols, 2008, p. 23 ; Fokkelman, 1995, p. 598). Pourtant, ceux et celles-ci ne s'entendent pas du tout sur la manière de comprendre le verset 6, en particulier dans sa relation au verset suivant où Déborah annonce son propre « lever ». Comment comprendre cette chronologie ? Deux méthodes devraient particulièrement être utiles afin de répondre à cette question : l'analyse structurelle et l'analyse syntaxique. D'un point de vue structurel, je me réfère avant tout aux études déjà anciennes de Blenkinsopp (1961), Globe (1974), Coogan (1978), Fokkelman (1995) et plus récemment Vincent (2000) et Auffret (2002). Pour l'instant, je retiendrai uniquement leurs propos portant sur le verset 6 ou plus largement sur l'unité structurelle des versets 6-8 puisque tous s'entendent sur la délimitation de celle-ci¹⁶⁹ (cf. Auffret, 2002, p. 114).

Il s'agit en effet de déterminer quels rapports entretiennent les temporalités des versets 6, 7 et 8 les uns avec les autres. Plusieurs, dont Fokkelman et Vincent, soutiennent que le verset 6 représente la situation d'Israël avant le combat relatée par Déborah dans le chant (Fokkelman, 1995, p. 603-605 ; Vincent, 2000, p. 73). Selon Fokkelman, qui fait alors appel à l'analyse syntaxique, les versets 6

¹⁶⁹ Néanmoins, ils ne s'entendent pas sur les divisions à l'intérieur de cette unité structurelle (Auffret, 2002, p. 117).

à 8 constituent une strophe d'arrière-plan faisant référence à un passé distant (1995, p. 603 ; cf. Brison, 2013, p. 143). Il établit un contraste très clair entre cette période de misère et d'oppression (v. 6) et celle de Déborah qui se lève au verset 7, entre cette « ancienne » Yaël, loyale envers son mari dont les allégeances vont à Jabin (Jg 4,17) et la « nouvelle » Yaël bénie au verset 24, la salvatrice d'Israël qui a changé de camp (Fokkelman, 1995, p. 604-605). Les allégeances de Shamgar restent imprécises dans l'analyse de Fokkelman. Auffret est d'un tout autre avis puisqu'il soutient que le fait de mentionner Shamgar et Yaël, deux « sauveurs », permet d'annoncer le lever de Déborah (verset 7cd) (2002, p. 118, note 15). Par ailleurs, je suis d'avis avec Smith (2009) et Brison (2013) que le nom de Yaël au verset 6 n'annonce pas seulement Déborah, mais aussi plus directement les gestes héroïques que la « femme sous la tente » accomplira en Jg 5, 24-27 (Brison, 2013, p. 143 ; Smith, 2009, p. 55 ; cf. aussi Boling, 1975, p. 109). Le nom joue un rôle proleptique dans le chant (Brison, 2013, p. 143). Il et elle participent à l'espoir qu'elle représente. D'ailleurs, ce sont ces héros désarmés, mais fort bien « outillés », qui permettront de faire face à la pénurie d'armes en Israël (Auffret, 2002, p. 118). J'y reviendrai. Néanmoins, Auffret ne semble pas saisir la contradiction qui réside dans le fait de reprendre à son compte les catégories d'« ancienne » et de « nouvelle » Yaël de Fokkelman (2002, p. 146). Sinon, la majorité des autres exégètes établissent une légère antériorité temporelle et non une opposition politique entre l'époque de Shamgar et Yaël précédant celle de Déborah (Fischer, 2009, p. 162 ; Schloen, 1993, p. 22 ; Webb, 2012, p. 208) ou une relation de contemporanéité entre les trois personnages (Boling, 1975, p. 109 ; Butler, 2009, p. 125). Butler souligne d'ailleurs avec force son opposition à l'interprétation de Jg 5,6 par Fokkelman. J'ajouterais à sa critique que Fokkelman semble oublier que le poème de Jg 5 n'est pas une œuvre construite de manière linéaire. Incrire Yaël dans un tel

schème binaire dont les transformations mènent d'un pôle à l'autre ne respecte pas les dynamiques propres au texte.

D'un point de vue syntaxique, si l'on suit le principe proposé par Niccacci selon lequel l'analyse syntaxique en poésie est très similaire à celle que l'on fait du discours direct en prose (2006 p. 247-248), le constat suivant s'impose pour les trois versets à l'étude : D'abord, le verset 6 en est un d'arrière-scène avec son (PNS) X-QATAL, suivi d'un WAW-X-YIQTOL. Il y aurait peut-être insistance sur le X, soit les « marcheurs des chemins », les voyageurs. Ensuite, le verset 7 forme un chiasme syntaxique : QATAL/ X-QATAL/X-QATAL/QATAL, l'ensemble de ces formes verbales ayant une fonction rétrospective et de reportage. Le chiasme contribue par ailleurs à mettre l'accent sur le contraste entre la cessation des activités en Israël (7b) et le lever de Débora (7c). Finalement, le verset 8 s'amorce avec un YIQTOL jussif qui révèle davantage les couleurs de l'époque dans laquelle le lever salvateur de Débora se produit, alors qu'« on choisissait de nouveaux dieux » plutôt que de s'inquiéter de la guerre aux portes et de la pénurie d'armes ! Les PNS, X-YIQTOL et autre PNS du verset 8 révèlent qu'il s'agit encore une fois de phrases d'arrière-scène. Aux versets 6-8, on raconte une époque en entier.

Pour en revenir à la question de la temporalité d'un point de vue structurel, Auffret note que les deux segments 6-7b et 7cd s'amorcent par des indications temporelles (2002, p. 117). Fokkelman abonde dans le même sens, mais va même plus loin en affirmant que les versets 6-8 contiennent non pas deux, mais trois marqueurs temporels : le doublet anaphorique כִּי du verset 6, la préposition temporelle עַד, « jusqu'à », en 7cd, dont l'emploi est double et peut-être lui aussi anaphorique, bien qu'il y ait ellipse en 7d, et finalement l'adverbe

en 8b (1995, p. 604, note 22). Blenkinsopp notait déjà en 1961 que le verset 6 débutait avec une proposition temporelle et la préposition כִּי (1961, p. 70).

Auffret considère que les sections 6-7b et 8 constituent une forme d'inclusion autour du lever de Déborah en 7cd (2002, p. 117). Cette idée d'inclusion est particulièrement intéressante lorsqu'on considère qu'aux héros sans armes que sont Yaël et Shamgar du verset 6ab correspondent les 40 000 [guerriers] en Israël durement touchés par la pénurie d'armes en 8cd : « Un bouclier apparut-il, ou bien une lance parmi les 40 000 en Israël ? » La situation est très semblable à celle décrite en 1 S 13,19-21 lorsque Saül et Jonathan affrontent les Philistins avec leur armée (Fokkelman, 1995, p. 605). Ainsi, il n'y a plus de véritables guerriers en Israël. Heureusement, l'espoir se trouve au centre du verset 7 : le lever de Déborah. On notait déjà un chiasme syntaxique menant à la même pointe. D'autres correspondances intéressantes peuvent être décelées entre les débuts des versets 6 et 8. Le patronyme de Shamgar au verset 6a contient en effet le nom d'Anat, soit l'une de ces « nouvelles divinités » vers lesquelles certains Israélites souhaitaient sans doute se tourner en 8a. Par ailleurs, comme l'a déjà mentionné Auffret, il y aussi correspondance entre les versets 6-7b et 8¹⁷⁰ en ce qui a trait aux « manques » : les routes principales sont désertées ; les hameaux¹⁷¹ disparaissent ; il n'y a plus ni bouclier ni lance (2002, p. 118). C'est dans ce désordre et cette misère que Déborah joue le rôle politique de mère en Israël, au cœur de cette inclusion. Il est d'ailleurs à noter que cette intervention de Déborah se trouve en plein centre de l'ensemble des occurrences du nom דְּבוֹרָה en Jg 5 : la première au verset 1, la dernière au verset 15 (cf. aussi le v.12), à chaque fois en compagnie de Baraq.

¹⁷⁰ Fokkelman se demande d'ailleurs avec raison si le verset 6a n'est pas « an exponent of the situation depicted in v. 8cd » (1995, p. 605).

¹⁷¹ En ce qui concerne ma traduction de קִרְיֹת , cf. Létourneau, 2008, p. 34-35; 2010, p. 36-37.

En ce qui concerne plus particulièrement le début de l'unité structurelle, soit les versets, 6-7b, l'analyse me mène aux constats suivants : 6ab s'amorce en tant que parallélisme (répétitif) de type anaphorique avec la répétition de « aux jours de » + nom du héros (AB/AB¹). Le B¹ correspond à Yaël et présente ceci de particulier que, dépouillée de quelque patronyme que ce soit ou de l'habituel *אִשֶּׁת חָדָר הַקָּנִי* (Jg 4, ; 5,24), signe de son appropriation, elle est mise en évidence, seule, dans cette seconde proposition temporelle. Il est d'ailleurs à noter que le nom *יָעֵל* n'apparaît qu'à un seul autre endroit dans l'ensemble du chapitre 5 : au moment de sa bénédiction, au verset 24. Elle se trouve donc au début et à la fin du chant. Ce segment se poursuit en 6b^β-7ab avec un autre type de parallélisme synonymique doublé d'un chiasme (CD/ED^I/ED/CD^{II}/D^{III}C). Trois types de répétitions donnent sa cohérence à ce chiasme : le verbe *חָדַל*, « cesser », que l'on retrouve à trois reprises en 6b^β et en 7ab ; le mot *אֶרְחוֹת*, « routes », au féminin pluriel, qui apparaît deux fois en 6b^βd et son synonyme *נְתִיבוֹת*¹⁷², « voies », en 6e ; la racine *הֵלַךְ*, « aller », « venir », « marcher », présente deux fois en 6cd sous la forme d'un participe substantivé puis d'un *yiqtol*. Selon Auffret, les verbes *חָדַל* et *הֵלַךְ* forment un chiasme en 6-7a (Auffret, 2002, p. 117). Vincent note lui aussi la répétition de la racine *חָדַל* (2000, p. 78). À la suite de Ceresko (1976), Coogan est d'avis qu'il est possible de dégager un autre chiasme au verset 6cd : les racines *אָרַח* et *הֵלַךְ* forment une enclave autour du mot *נְתִיבוֹת* (Coogan, 1978, p. 160 ; cf. Ceresko, 1976, p. 306-307).

L'identification de ces nombreux chiasmes est certes prometteuse, mais elle nécessite, comme le propose Girard, de ne pas se limiter à dégager les structures, mais aussi de tenter d'en établir la signification (Girard, 1996, p. 127). Malheureusement, peu d'exégètes complètent le travail en ce sens. La pointe du

¹⁷² La correspondance entre les deux termes est confirmée par le fait que chacun d'entre eux constitue une paire stéréotypée avec la racine *דָּרַךְ* (Auffret, 2002, p. 117, note 13 ; cf. Avishur, 1984, p. 757).

chiasme dégagée, נתיבות, « voies », est avant tout un synonyme de ארחות, « routes ». Cette pointe est surtout intéressante en raison de l'insistance sur l'expression générale « marcheurs des chemins » qui se vérifie d'un point de vue syntaxique. Héros et héroïne ne sont-ils pas des nomades, des habitués du mouvement, du voyage ? Souligner l'importance des « chemins », cela permet par ailleurs, encore et surtout, de mettre l'accent sur un lieu qui n'en est pas véritablement un, celui des routes, des voies et des chemins détournés. C'est précisément à ce non-lieu de la route que Yaël et Shamgar sont associés, ainsi qu'aux lieux abandonnés des « hameaux¹⁷³ » (פְּרִיזִין). Lindars émet une idée fort pertinente lorsqu'il met en parallèle Yaël avec les « marcheurs des chemins » dans le même verset 6. Il considère en effet qu'il pourrait s'agir d'une référence proleptique à la scène à venir (cf. Lindars, 1995, p. 235). N'accueille-t-elle pas un voyageur tel un roi avant de lui planter un piquet dans la bouche (v. 24-27) ? C'est à ce monde du voyage auquel Shamgar et Yaël appartiennent.

En cela, ils sont bien différents de Déborah, la femme politique, mais aussi des 40 000 Israélites qui doivent réagir à la guerre à leurs « portes » (8b), portes qui supposent sans doute un milieu plus « urbain » : une ville, un village, un temple, un palais, etc. (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 1044). D'ailleurs, si on découpe le texte autrement, en respectant les limites de chaque verset, c'est Déborah qui se retrouve associée aux villages (Ackerman, 1998, p. 39-44 ; Létourneau, 2008, p. 113-114 ; Fischer, 2009, p. 165).

Cette insistance sur les lieux, on la retrouve jusque dans la première ligne du verset 7, sous la forme d'un autre chiasme (ABB'A) : « Cessèrent les hameaux, en

¹⁷³ Plusieurs exégètes interprètent en effet les versets 6 à 8 comme reflétant une période de grande instabilité, de dépeuplement même. Cf. notamment Butler (2009, p. 126) et Craigie (1978, p. 378).

Israël ils cessèrent ». L'expression **בְּיִשְׂרָאֵל**, « en Israël », se retrouve d'ailleurs en trois endroits des versets 6-8 : 7b, 7d et 8d, bref à la fin de chacun des segments. Du début à la fin de cette unité structurelle, on insiste tour à tour sur la temporalité puis la spatialité (6ab/cd), la spatialité puis la temporalité (7ab/cd) et finalement la temporalité puis la spatialité (8ab/cd).

Si on revient brièvement aux personnages de Shamgar, Yaël et Déborah, il semble que la division après le verset 7b, proposée par Auffret, permet de mieux saisir l'équilibre temporel entre, d'un côté, l'époque de Shamgar ben Anat et Yaël (6ab) et, de l'autre, le lever de Déborah (7cd) : 6ab : « Aux jours de Shamgar ben Anat, aux jours de Yaël, les routes cessèrent » // 7cd : « Jusqu'à ce que je me lève, Déborah, que je me lève, mère en Israël ». Au double indice temporel « aux jours » de Jg 5,6ab correspond le double verbe « se lever » de Jg 5,7cd et possiblement le double « jusqu'à », le second étant omis dans un style elliptique. Aux héros étrangers correspond la « mère » en Israël, Déborah¹⁷⁴. Si l'on s'en tient à ces correspondances structurelles, la présence du héros et des deux héroïnes paraît clairement simultanée. Si les routes ne s'animent plus au passage des caravanes en 6b, Déborah, au contraire, s'active (7cd)¹⁷⁵. Structurellement parlant, 6ab et 7cd sont très similaires puisque 7cd reprend le même diptyque AB/AB^I que l'on retrouve déjà en 6ab^a, le nom « Déborah » correspondant à « mère en Israël ».

¹⁷⁴ Selon Echols, Yaël et Déborah participent toutes deux à une même unité thématique : « the more persuasive and chiasmic pairing is Jael (v.6) / Deborah (v.7) // Deborah and the Israelite troops (v.14-18) / Jael (v.24-27) » (2008, p. 77).

¹⁷⁵ Pour Fokkelman, le contraste est surtout de l'ordre de la présence ou non d'un leadership (1995, p. 606). Webb abonde dans le même sens. Selon ce dernier, Shamgar ben Anat est peut-être un sauveur, mais pas un leader. Yaël n'est tout simplement pas mentionnée dans l'équation (Webb, 2012, p. 208).

De même, je serais tentée de mener plus loin le parallélisme entre les « jours » de Shamgar ben Anat et ceux de Yaël (Lindars, 1995, p. 235). N'y a-t-il pas lieu d'y voir un parallélisme synonymique entre les deux « héros » ? En effet, ce parallélisme de structure me semble se prolonger dans les informations dont nous disposons sur chacun des personnages grâce aux autres chapitres du livre des Juges, et ce, à deux niveaux principaux : le statut d'étranger (origine ethnique) et l'instrument du meurtre. Il est maintenant temps de traiter de ces deux questions.

2.3.2 De l'étranger à l'étrangère : l'héroïsme de la marge

Comme plusieurs l'ont noté, le nom שִׁמְגַר pourrait être d'origine hourrite¹⁷⁶ (Abadie, 2011, p. 55 ; Lindars, 1995, p. 157 ; Schneider, 2000, p. 55). Il ne s'agirait pas d'un nom sémitique. Abadie suppose que Jg 5,6a est le texte où le nom est apparu pour la première fois, alors que Lindars soutient que ce nom fut inséré dans le chant plus tard, lorsque le cantique fut ajouté au livre des Juges (1995, p. 156). En ce qui concerne le mot בֶּן de l'expression בֶּן-אֲנַת, Schneider propose différentes hypothèses : Shamgar provient de la ville Beth-Anat en Galilée (cf. Craigie, 1978, p. 375) ; il appartient à une classe de guerriers, de mercenaires, sous l'égide de la déesse Anat (cf. aussi Webb, 2012, p. 177 ; Lindars, 1995, p. 158 ; Craigie, 1978, p. 376 ; Block, 1999, p. 224) ; il est le fils d'un homme ou d'une femme prénommé.e Anat (Cross in Schneider, 2000, p. 56 ; Webb, 2012, p. 177) ; il est un adorateur de la déesse guerrière Anat¹⁷⁷ qui représente un pouvoir féminin enraciné dans la violence (Schneider, 2000,

¹⁷⁶ Cf. Lindars pour les autres origines possibles du nom שִׁמְגַר (1995, p. 157).

¹⁷⁷ À propos des mentions et des allusions à la déesse Anat dans la Bible hébraïque, on consultera Couturier (2008, p. 560-566).

p. 26 ; Bal, 1995, p. 66 ; Webb, 2012, p. 177 ; cf. aussi Butler, 2009, p. 170). Bal souligne que le code mythologique, qui fonde entre autres la lecture de Craigie, mènerait à lire le couple Shamgar/Yaël de manière symétrique à celui de Déborah/Baraq, ces derniers étant compris à la lumière du mythe cananéen de « Anat-Baal » (Bal, 1995, p. 66 ; Craigie, 1978, p. 375). Selon Schneider, la présence de ce nom en Jg 5 annonce d'autres femmes du même acabit et associe plus étroitement Shamgar à Yaël et à Déborah (2000, p. 56-57). Ce pourrait être le signe d'une ouverture à l'aide apportée aux Israélites par des étrangers. Cette dernière idée rejoint en partie la réflexion d'Abadie au sujet de la présence de Shamgar dans le livre des Juges. Il suppose en effet qu'il y joue un rôle essentiel en tant que représentant « du monde des nations », peut-être même un symbole de l'ouverture d'Israël à celles-ci dans le contexte post-exilique de la période perse (Abadie, 2011, p. 56). Néanmoins, il minimise le rôle de Yaël à ses côtés au verset 6 en la réduisant à un simple marqueur temporel (Abadie, 2011, p. 73). Ne pourrait-elle pas, elle aussi, être le symbole de cette ouverture aux nations ? N'est-ce pas précisément la place que Déborah lui fait dans son chant ?

Cette ouverture aux non-Israélites est-elle simplement circonstancielle, en raison du manque de leaders en Israël ? Est-elle « bienvenue » ou le signe d'une assimilation forcée aux coutumes cananéennes, ce dont témoignerait le nom de Shamgar (Schneider, 2000, p. 56-58 ; Butler, 2009, p. 138 et 170) ? Selon Schneider, les versets 6-7 racontent la faiblesse des hommes israélites. Des étrangers, Shamgar et Yaël, et des femmes, Yaël et Déborah, doivent venir à leurs rescousse (2000, p. 58 ; cf. aussi Butler, 2009, p. 126 ; Miller¹⁷⁸, 1996, p. 115, 121). Le propos devient alors ironique et l'on peut douter que la thèse avancée

¹⁷⁸ L'hypothèse du chant de riposte mène Miller à considérer les femmes de Jg 4-5 comme des femmes dominantes, masculines (1996, p. 123).

par Abadie soit dès lors convaincante et que la présence de Shamgar témoigne d'un véritable dialogue culturel.

Comme je l'ai démontré dans le chapitre précédent, l'identité ethnique de Yaël est caractérisée par l'ambiguïté (cf. Davidson, 2013, p. 74). Chose certaine, elle est « construite » en tant que femme étrangère en Jg 4. Cependant, qu'en est-il de Jg 5 ? Si elle appartient au groupe qénite comme le suggère Jg 5,24, elle habite, une fois de plus, en marge d'Israël (cf. Wright, 2011b, p. 528-529). Cette même incertitude identitaire touche Shamgar, dont le nom est probablement hourrite, et le patronyme de « fils d'Anat » signifie sans doute une association étroite à la culture cananéenne/ougaritique. Les appartenances ne sont pas claires et, comme le suggère Kim, cela mène à un flou quant à la manière de délimiter Israël face aux autres peuples ou nations (2013, p. 123). La majorité s'entend sur l'origine étrangère à la fois de Shamgar et surtout, dans le cas qui m'intéresse, de Yaël¹⁷⁹ (Block, 1999, p. 224 ; Bonfiglio, 2013, p. 163 ; Brenner, 2012, p. 24ss ; Burney, 1918, p. 113-114 ; Butler¹⁸⁰, 2009, p. 126 ; Davidson, 2013, p. 71 ; Kim, 2013, p. 123 ; Schneider, 2000, p. 88 ; Schoen, 1993, p. 22 ; Webb, 2012, p. 186 ; Wright, 2011b, p. 528-529 ; Younger, 2002, p. 150). On compte évidemment d'importantes exceptions mentionnées au chapitre précédent (ex. : Cazeaux, 1998, p. 151-152).

¹⁷⁹ Hackett persiste néanmoins à croire que Shamgar et Yaël « shared a reputation as Israelites who had delivered their people from a serious threat » (1985, p. 23, je souligne). Dans un commentaire récent paru en 2012, Webb affirme que s'il est fort probable que Shamgar ne soit pas un Israélite, l'origine « étrangère » est une certitude (2012, p. 186). Kim suggère lui aussi que Shamgar est peut-être non-Israélite (2013, p. 123).

¹⁸⁰ En ce qui concerne l'origine étrangère de Shamgar, Butler semble néanmoins avoir changé d'avis à la page 170. À son avis, les indices en ce sens auraient été plus clairs si tel avait été le cas. Il considère plutôt la présence d'Anat dans son patronyme comme la trace d'une influence des cultes étrangers en Israël (2009, p. 170).

Echols est celui qui semble le plus convaincu de l'origine étrangère de Yaël. Dans son ouvrage sur le cantique de Jg 5, il affirme sans équivoque que cette femme est Qénite (Echols, 2008, p. 80). Il insiste d'ailleurs sur l'importance des héros et des héroïnes d'origines étrangères dans la « poésie narrative héroïque » (Echols, 2008, p. 153 et 186).

Les commentateurs et commentatrices du livre des Juges ne s'entendent pourtant pas sur les allégeances politico-ethniques de Shamgar et de la Yaël du verset 6 : alliée.s ou ennemi.e.s ? Les allégeances comme l'ethnicité restent floues. Lindars est convaincu que Shamgar est un oppresseur étranger, plus précisément un bandit de grands chemins, dont le patronyme théophore d'une déesse étrangère vient signifier l'animosité à l'endroit d'Israël (1995, p. 158 et 235-236). La double formule permettrait donc de créer un contraste entre un ennemi d'Israël et une alliée. Si le premier n'est pas un « juge-libérateur » selon Lindars, la formule יָדָא ne confère pas davantage ce poste à Yaël¹⁸¹ (1995, p. 235-236). En effet, c'est plutôt en tant qu'héros et héroïne qu'ils sont ainsi distingué.e.s. J'avancerais même qu'il n'y a pas de juge dans le cantique de Déborah. Lindars n'est donc pas convaincu, comme Echols, que Jg 3,31, à propos du massacre de 600 Philistins par Shamgar, et Jg 5,6 sont deux passages compatibles et cohérents (Echols, 2008, p. 23 ; Lindars, 1995, p. 157). Sans utiliser l'information sur les Philistins comme un point de repère pour la datation du cantique de Déborah, comme le fait Echols, je soutiens que ce « fragment légendaire » est tout de même utilisable pour mieux comprendre Jg 5,6 (Echols, 2008, p. 45).

¹⁸¹ Contre l'avis de Rashi (cf. Wright, 2011b, p. 529, note 43).

2.3.3 Le labeur en partage : berger et forgeronne au secours des guerriers

Une lecture synchronique du chapitre 5 dans le contexte plus large du livre des Juges permet par ailleurs d'approfondir un autre parallèle intéressant entre Shamgar et Yaël. Tous les deux sont non seulement des assassin.e.s, mais ils se démarquent aussi par leur manière singulière d'accomplir leur violence meurtrière contre 600 Philistins¹⁸² et un général au service des Cananéens. Comme le souligne le verset 8 du chapitre 5, il y a pénurie d'armes en Israël : ni lance, ni bouclier (cf. Auffret, 2002, p. 118). Dans un tel contexte, est-ce surprenant de voir Shamgar passer à l'acte avec un aiguillon à bœuf (Jg 3,31) – un hapax dans la Bible hébraïque (Schneider, 2000, p. 57) – et Yaël avec un piquet de tente et un marteau (Jg 5,26) (cf. Bal, 1995, p. 66 ; Cazeaux, 1998, p. 148) ?

Comme plusieurs l'ont noté, un parallèle est aisément tracé entre Shamgar et le héros Samson. Ce dernier n'a-t-il pas, lui aussi, assassiné de nombreux Philistins avec un curieux instrument, soit une mâchoire d'âne (Jg 15,15-16) (Abadie, 2011, p. 54-55 ; Auffret, 2002, p. 118 ; Bal, 1995, p. 98 ; Fokkelman, 1995, p. 605) ? Auffret a tout à fait raison d'élargir le parallèle à Yaël dont les outils – voire les méthodes – n'ont rien de « militaires » au sens strict (Auffret, 2002, p. 118 ; O'Connell, 1996, p. 116). Christianson note d'ailleurs que c'est une caractéristique qui s'applique à l'ensemble du livre des Juges : « [...] their violence made memorable with weird twists such as hidden daggers, airborne millstones, tentpegs and jaw-bones » (2007, p. 526). De l'avis de Yee, il s'agit plutôt de pratiques de l'ordre de la *guérilla* (1993, p. 113). Ce sont effectivement des armes « improvisées » (Webb, 2012, p. 186). Webb suggère de concevoir

¹⁸² Schneider suggère que l'insertion de Shamgar en Jg 5,6 pourrait constituer une stratégie littéraire pour planter les Philistins dans le décor du livre des Juges (2000, p. 57).

Éhoud, Shamgar et Yaël comme des « maverick heroes » (2012, p. 186), bref des dissidents, des marginaux.

Butler, à la suite de Younger, rappelle que l'outil employé par Shamgar est un instrument de paysan (Butler, 2009, p. 125 ; Fokkelman, 1995, p. 605 ; Younger, 2002, p. 150). Je préciserais même de pasteur. Dirige-t-il le bétail à la pointe de son bâton ? En ce qui concerne Yaël, j'ai déjà établi dans le chapitre précédent l'association entre les Qénites et les métiers de la forge (cf. *supra*) (Echols, 2008, p. 25-26). Néanmoins ce ne sont pas les armes forgées (épées, lances, boucliers ?) que Yaël emploie pour assassiner Sisera, mais bien les outils pour monter la tente, ce qui permet d'insister sur son identité de nomade, le « marteau des travailleurs » faisant partie de son quotidien (cf. Wright, 2011b, p. 528-529). En ces temps incertains, Déborah fait appel à tout le monde : au peuple, aux paysans, tout comme aux princes, aux rois, aux dirigeants (Jg 5,3.9.10-11) et à toutes les tribus (Jg 5,14-18). Les véritables sauveurs sont issus du peuple, ce sont un pasteur et une forgeronne. Le chant de Jg 5 laisse libre cours à l'expression de plusieurs tensions et conflits de classes. Les versets 6-8 en fournissent un bon exemple. Comme le dit Stager, « the contrast between the urban elite and the rural population is a major theme of vv. 6-8 » (Stager dans Schloen, 1993, p. 22, note 14). Fokkelman et Webb mentionnent que la situation pré-Déborah en est une où les villageois se retrouvent complètement isolés en raison de l'impossibilité d'emprunter les routes principales, de la fin du commerce et de la communication (Fokkelman, 1995, p. 604 ; Schneider, 2000, p. 89 ; Webb, 2012, p. 208). À leur avis, au leadership de Déborah s'oppose l'absence de tout leadership antérieur (cf. Fokkelman, 1995, p. 606). Je ne partage pas cette opinion. Shamgar et Yaël sont clairement posés en position d'autorité par l'expression *בְּרִי*, comme je l'ai souligné précédemment. Seulement, ils appartiennent à un monde différent de celui de Déborah.

À ce sujet, rappelons la référence aux routes et aux « marcheurs des chemins » au verset 6¹⁸³. Déborah s'adresse entre autres à ces « marcheurs » au verset 10. Il est à noter que plusieurs adoptent la modification proposée par la BHS du terme אֲרָחוֹת, « routes », pour qu'il s'écrive plutôt sous sa forme construite, אֲרָחוֹת, en écriture défective, ce qui signifie plutôt « caravanes » (cf. entre autres Lindars, 1995, p. 236 ; Schloen, 1993, p. ; Schneider, 2000, p. 88ss ; Soggin, 1987, p. 80). Je n'abonde pas en ce sens puisqu'aucun manuscrit n'appuie cette leçon. Schloen développe de manière approfondie le thème caravanier. Malheureusement, ses spéculations sur le sujet ne sont guère convaincantes car elles le mènent à considérer que Sisera est un chef de guerre local qui s'attaque à des caravanes (Schloen, 1993, p. 30 ; cf. aussi Webb, 2012, p. 208). Schneider note elle aussi l'association des deux héros aux caravanes (2000, p. 88-89). Bien que je ne sois pas d'accord avec cette interprétation, la triple mention des routes, celle des hameaux [« qui cessent »] abandonnés, constituent un décor très suggestif. C'est précisément dans ce décor que sont « posés » les personnages de Yaël et de Shamgar, un décor qui les inscrit dans la thématique du voyage, des déplacements fréquents et de la vie nomade. Tout cela annonce déjà un milieu de vie bien différent de celui de Sisera, dont témoigneront les versets 28 à 30 portant sur l'attente anxieuse de son retour par sa mère.

En somme, dans cette section portant sur le verset 6 et la première mention de Yaël en Jg 5, j'ai cherché à montrer que cette femme est une héroïne, au même titre que Shamgar ben Anat est un héros. Déborah les célèbre dans son chant en affirmant qu'ils ont « fait époque ». L'héroïsme au féminin que Yaël et Déborah ont en partage contribue d'ailleurs à la cohérence structurelle du chant. Comme je le mentionnais précédemment, le nom de Yaël apparaît au début et à la fin du

¹⁸³ Notons par ailleurs le vocabulaire propre au monde pastoral que l'on retrouve aux versets 11, 15, 16 et 18.

chant (v. 6 et 24), celui de Déborah au début (v. 1 et 7) et au milieu (v. 12 et 15). Selon Echols, elles assurent la connexion entre les différentes parties (2008, p.182). Cependant, à la différence de cette mère en Israël, Yaël est une étrangère, appartenant au monde nomade, du voyage. Tout comme Shamgar, elle a combattu l'ennemi sans armes, avec ses outils de travail. Ses appartenances seront soulignées de manière encore plus triomphale dans la bénédiction qu'elle reçoit au verset 24 qu'il s'agit maintenant d'analyser. Néanmoins, on doit se demander, avec Bonfiglio qui adopte une perspective postcoloniale, « in what ways – and at what cost – does Jael become a heroine in these stories » (2013, p.169) ? Au service de quels intérêts la « différence » de Yaël est-elle construite (cf. Butler, 2013, p. 29) ? Féminité et marginalité ethnique sont-elles considérées comme partie prenante de cet « héroïsme » ou, au contraire, comme Cardi et Pruvost en ont souligné la possibilité, « l'héroïsation [se fait-elle] dans le but de célébrer une figure exemplaire, singulière, qui s'élève au-dessus de [son] sexe » (2012, p. 37) ? Si plusieurs ont cherché à minimiser l'importance de Yaël en tant qu'héroïne femme et non-Israélite, la suite de mon analyse démontrera, hors de tout doute, que ses appartenances sont mobilisées tout au long de la violence accomplie, y compris dans la bénédiction dont cette femme est l'objet.

2.4 Bénir Yaël : le triomphe de l'étrangère

2.4.1 Célébrer la femme et l'étrangère : micro-structure du verset 24

Dans un premier temps, je souhaite considérer le verset 24 à partir de la critique structurelle. La grande majorité des commentateurs et commentatrices ont

souligné l'opposition qui lie les versets 23 et 24. Il y a en effet un lien antithétique, une forme de contraste entre les deux versets : la triple malédiction de Méroz (23) et la double bénédiction de Yaël (24) (Tournay, 1996, p. 205 ; cf. Alter, 1985, p. 44 ; Auffret, 2002, p. 130 ; Auzou, 1966, p. 211 ; Boling, 1975, p. 114 ; Bos, 1988, p. 57 ; Butler, 2009, p. 126, 128, 132-133 ; Cazeaux, 1998, p. 150-151 ; Coogan, 1978, p. 152 ; De Hoop, 2009, p. 161 ; Echols, 2008, p. 70 ; Fokkelman, 1995, p. 616, note 56 ; Globe, 1974, p. 505 ; Hauser, 1980, p. 35 ; Lindars, 1995, p. 276 ; O'Connell, 1996, p. 118 ; Van der Kooij, 1996, p. 148-149 ; Webb, 1997, p. 142-143 ; 2012, p. 204 ; Wright, 2011b, p. 521). Les racines בִּרַךְ, « bénir », et אָרַר, « maudire », sont reconnues en tant que paire d'antonymes (Auffret, 2002, p. 130 ; Fokkelman, 1995, p. 619 ; Globe, 1974, p. 506-507 ; L'Hour, 2004, p. 97). Le chant de Jg 5 fait effectivement un usage très fréquent des contrastes (Gerleman, 1951, p. 172 ; O'Connell, 1996, p. 119). Selon O'Connell, on retrouve une telle opposition non seulement entre Yaël et Méroz (v. 24 et 23), mais aussi entre Yaël et la mère de Sisera (v. 24 et v. 28) (1996, p. 118). J'y reviendrai lors de l'analyse des versets 28 à 30.

O'Connell et Butler soutiennent tous deux que les versets (23) 24 à 27 constituent le climax de l'ensemble du chapitre (Butler, 2009, p. 128 ; O'Connell, 1996, p. 121). Butler précise un peu plus loin que c'est la bénédiction de Yaël (v. 24) qui constitue le « climax narratif » du chant (2009, p. 167). Il fait un constat des plus éclairants en ce qui concerne les destinataires de la malédiction et de la bénédiction aux versets 23 et 24, c'est-à-dire Méroz et Yaël. Ils habitent tous deux en marge d'Israël : « the elements of Israel raised up as examples of blessing and curse are fringe elements, elements with no other ties to Israel in its literature outside these chapters and this event » (Butler, 2009, p. 128 ; cf. aussi p. 156 et 163). Younger abonde dans le même sens lorsqu'il affirme que

Méroz¹⁸⁴ représente les Israélites alliés avec les Cananéens et Yaël les non-Israélites alliés avec Israël (Younger, 2002, p. 154 ; Butler, 2009, p. 154). O'Connell et Weber notent tous deux l'inversion des rôles entre Yaël et Méroz, du point de vue des attentes d'Israël (O'Connell, 1996, p. 118-119 ; Webb, 2012, p. 216 ; cf. Van Dijk-Hemmes, 2004, p. 95).

Au verset 23, Méroz est maudit à deux reprises et le verbe אָרַר est employé trois fois : deux fois au *Qal* infinitif pluriel, puis une fois à l'infinitif absolu pour rendre la malédiction avec insistance (cf. Coogan, 1978, p. 159). Le nom יְהוּה apparaît trois fois, soulignant à grands traits le fait que la tribu ne lui soit pas venue en aide (לְעֶזְרָתָהּ) au combat.

L'agir de Yaël se situe à l'autre extrémité de ce spectre. En effet, on compte deux occurrences du verbe בָּרַךְ au *Pual, yiqtol*, jussif, 3^e personne du féminin singulier, « être béni.e », au début et à la fin du verset 24, et toute l'attention est sur Yaël. En plus de l'opposition maudire/bénir, un autre contraste est identifié par Coogan et Vincent entre le dernier mot du verset 23 et le second du verset 24. L'opposition se fonde sur le genre alors que גִּבּוֹרִים, « guerriers », s'oppose à נָשִׁים, « femmes » (Coogan, 1978, p. 152 ; Vincent, 2000, p. 70, note 31). En effet, la violence guerrière n'est-elle pas le prolongement de la virilité ? Les versets 25 à 27 viennent ébranler en profondeur un tel présupposé genré puisque c'est une femme qui assassine Sisera.

Pour en revenir au verbe « bénir », on note que le chant de Jg 5 inclut un seul autre destinataire de bénédictions aux versets 2 et 9 : YHWH (Auffret, 2002, p. 143 ; Echols, 2008, p. 67 ; Fokkelman, 1995, p. 615 et 620 ; Vincent, 2000,

¹⁸⁴ Selon Auld, ni Méroz, ni Yaël ne sont Israélites (cf. Butler, 2009, p. 154).

p. 70 ; van Dijk-Hemmes, 2004, p. 95 ; Younger, 2002, p. 154). En ce qui concerne le verset 24, il est construit sous la forme d'une inclusion : Non seulement le verbe *בָּרַךְ* apparaît en début et en fin de verset (cf. Hauser, 1980, p. 35), mais le segment *וְעַל אִשָּׁת הָבָר הַקָּנִי* est aussi encadré par deux occurrences de *מִנְשִׁים*, soit la préposition *מִן* accompagné du mot *אִשָּׁה* au pluriel : « parmi les femmes » ou « entre toutes les femmes ». Echols qui s'intéresse particulièrement au genre littéraire de Jg 5 n'est pas du tout surpris de retrouver l'héroïne bénie au verset 24. À son avis, il s'agit d'une formule équivalente à la vénération du héros dans les épopées anciennes (Echols, 2008, p. 88). Smith est d'un avis similaire et établit un parallèle entre Yaël et le personnage de Pughat dans le conte d'Aqhat. En effet, celle-ci demande une bénédiction avant de mettre en branle sa ruse pour venger son frère (KTU 1.19 IV 32-33 ; Smith, 2009, p. 51). À son avis, il pourrait s'agir d'une bénédiction martiale (Smith, 2009, p. 51).

En plus du construit *אִשָּׁה*, on compte donc trois occurrences de *אִשָּׁה* dans le seul verset 24 (cf. Auffret, 2002, p. 148 ; Hauser, 1980, p. 35). L'importance du genre féminin est indéniable dans la bénédiction (Butler, 2009, p. 154 ; Hauser, 1980, p. 35 ; Van der Kooij, 1996, p. 137 ; Vincent, 2000, p. 64-65). Auffret note d'ailleurs que ces occurrences se présentent comme suit : pluriel – singulier – pluriel, le singulier construit *אִשָּׁה* en plein centre (Auffret, 2002, p. 127). Il s'agit d'un parallélisme chiasique¹⁸⁵ à pointe émergente de type ab/c/ba dont c¹⁸⁶

¹⁸⁵ Fokkelman est aussi d'avis qu'il s'agit d'un chiasme (1995, p. 620). Il note par ailleurs la rime consonantique des mots *וְעַל* et *אִשָּׁה*. Gerleman, qui soutient que le chant est une œuvre très « primitive », nie la présence de véritables parallélismes dans le chapitre 5 du livre des Juges. À son avis, il n'y a que répétitions. Sa définition du parallélisme me semble bien étroite et insatisfaisante. Berlin me semble proposer la définition la plus adéquate avec l'idée d'un lien de correspondance entre deux choses, qu'il s'agisse d'une répétition, d'une substitution ou même d'une opposition (contraste) (Berlin, 2008, p. 2 et 11-12).

¹⁸⁶ Il est aussi possible de diviser *וְעַל אִשָּׁת הָבָר הַקָּנִי* en *וְעַל* et *אִשָּׁת הָבָר הַקָּנִי*¹ puisque, comme le rappelle Alter, l'emploi d'une « épithète relationnelle » est conventionnel afin de produire un parallélisme avec le nom (1985, p. 44). Blenkinsopp propose plutôt la structure abc/c/bda, « d »

présente l'identité de la destinataire de la bénédiction : son nom, Yaël, ainsi que son statut en tant que femme de Heber le Qénite ou du clan qénite, bref son statut marital et/ou sa féminité et son appartenance ethnique/clanique. Elle n'est pas Israélite (cf. Alter, 1985, p. 44 ; Bal, 1995, p. 181¹⁸⁷ ; Echols, 2008, p. 40). Rappelons que, au contraire de certains commentateurs qui éliminent l'épithète en apposition אִשֶּׁת הַכֶּהֱנִי comme une glose de Jg 4,17, je maintiens le texte massorétique tel quel. Par ailleurs, j'aurai l'occasion d'y revenir, il n'y a aucune nécessité de traduire אִשֶּׁת הַכֶּהֱנִי de la même manière qu'en Jg 4. En effet, Heber (4,11) n'est pas mentionné de manière indépendante en Jg 5. Cette absence rend peut-être le texte plus ambigu, mais elle permet aussi plus de souplesse du point de vue de l'interprétation (Bonfiglio, 2013, p. 167). Chose certaine, la structure du verset 24 vise à souligner deux choses dans sa célébration de Yaël : sa féminité et son identité nomade. En effet, elle est non seulement associée à Héber le Qénite ou au clan qénite, mais il y a aussi répétition progressive (Alter, 1985, p. 44) et le second emploi de מְנַשִּׂים s'accompagne d'une précision quant à l'identité collective des femmes parmi lesquelles elle est bénie : elles sont בְּאֶהֱלָא, « dans la tente ». Yaël appartient au groupe de ces femmes nomades (Auffret, 2002, p. 140 ; Bal, 1995, p. 180 ; van Dijk-Hemmes, 2004, p. 96). Bal exprime avec justesse ce qui constitue le noyau de cette bénédiction : « ce qu'elle a fait, elle l'a fait *en tant que* femme, femme dans la tente ; autrement dit, en personne à qui une position sociale sexuée bien spécifique a été assignée » (1995, p. 181). Duran ne semble pas saisir l'importance de cette précision ajoutée dans la répétition. Pour elle, la tente n'a d'autre signification que d'être le prolongement de la femme qui l'habite, dont la fonction première est de prendre soin, de protéger (Duran, 2005, p. 119). À mon

correspondant sans doute à בְּאֶהֱלָא, « dans la tente » (1961, p. 74). J'ai plutôt considéré cette précision comme étant englobée dans la répétition.

¹⁸⁷ Comme Alter, Bal considère elle aussi que l'accent est mis sur le complément « femme de Héber le Qénite » (1995, p. 181).

avis, ce point de vue est réducteur car cette bénédiction ne vise pas à souligner la féminité biologique de Yaël, mais plutôt son appartenance qénite (cf. Schloen, 1993, p. 30 ; Wright, 2011b, p. 528) et le mode de vie nomade de la meurtrière. Chacune de ses trois appartenances mérite notre attention. Je les traiterai séparément avant de les considérer de nouveau de manière coextensive.

2.4.2 La bénédiction au féminin

La critique de la micro-structure permet d'emblée d'établir l'insistance sur la féminité et donc l'importance de cette donnée non seulement dans la bénédiction, mais aussi dans le meurtre associée à la louange dont Yaël est l'objet (cf. Vincent, 2000, p. 64-65). Afin d'explorer cette question, je souhaite, dans un premier temps, identifier quelles sont les femmes, dans la Bible hébraïque, qui se trouvent en amont ou en aval d'une bénédiction en tant qu'énonciatrices ou destinataires.

2.4.2.1 Bénir au féminin

C'est Déborah, en tant qu'énonciatrice principale du chant¹⁸⁸, qui bénit Yaël et accorde la légitimité nécessaire au geste meurtrier qu'elle pose. Il est fascinant de noter que Déborah est la seule femme qui en bénit une autre dans la Bible hébraïque. On note quelques cas de femmes qui émettent des bénédictions, mais elles sont adressées à des hommes ou à la divinité : la mère de Micah bénit son fils en Jg 17,2 ; Noémi bénit Boaz en Rt 2,19 et YHWH au verset suivant ; la reine

¹⁸⁸ À ce sujet, cf. Létourneau, 2010, p. 29-41.

de Sheva bénit YHWH, au sujet de Salomon (1 R 10,9) ; Abigaïl apporte un cadeau (בְּרִכָּה) destiné à David et ses troupes (1 S 25,27). Le livre de Ruth présente de nombreux emplois de la racine בָּרַךְ et permet de dresser, de nouveau, quelques parallèles intéressants avec l'épisode du meurtre de Yaël, mais cette fois-ci dans sa forme poétique (cf. Bos, 1988, p. 62). Une occurrence en particulier présente sans doute le cas qui se rapproche le plus de la bénédiction formulée par Déborah, du moins dans la Bible hébraïque. En effet, en Rt 4,14, des femmes, s'adressant à Naomi, bénissent YHWH pour son petit-fils qui vient de naître. Elles ajoutent que Ruth, qui aime tant sa belle-mère, vaut mieux que sept fils. Au contraire du livre de Ruth, la bénédiction adressée à Yaël en Jg 5,24 ne contient aucune référence à dieu. On y célèbre exclusivement l'héroïne « humaine/femme ». Jg 5,24 et Rt 4,14 ont tout de même plusieurs points communs : deux femmes étrangères s'y retrouvent, bien que Ruth n'en soit pas la destinataire ; toutes deux sont célébrées avec l'emploi d'un מְּ comparatif/superlatif élevant la valeur de Yaël au-dessus des autres femmes et celle de Ruth de sept fils. Finalement, un autre parallèle des plus surprenants peut être souligné entre les deux femmes en ce qui concerne l'objet de la bénédiction : d'un côté le meurtre, de l'autre la naissance d'un (petit-) fils. Plusieurs ont noté la ressemblance entre la chute de Sisera entre les jambes de Yaël et un accouchement (cf. *infra*). J'y reviendrai au moment de traiter le verset 27. Si les femmes israélites célèbrent la relation de Noémi avec sa bru, Ruth, en Rt 4,14, la louange de Déborah et Baraq, dont Yaël est l'objet, est le seul moment de « rencontre » entre les deux femmes (cf. Wilson, 2006, p. 444). Comme le dit fort à propos Guest : « only in the Song of Chapter 5 does Jael's name cross Deborah's tongue as she praises Jael's actions in verses 24-27 » (2001, p. 177-178). Rappelons par ailleurs, avec Lavoie, que la bénédiction est « [...] aussi un geste d'échange et d'union » lorsque prononcée entre humain.e.s (2013, p. 70). C'est une expression et un agir de solidarité (Scharbert, 1975, p. 303). En plus de

ce lien « chanté » qui s'établit entre les deux femmes, on doit aussi tenir compte du fait que Yaël est célébrée dans sa connexion à d'autres femmes, comme le confirme l'emploi à deux reprises de l'expression *בְּנִשִּׁים*. Yaël appartient à une série (cf. Delvaux, 2013 ; Young, 1993). Bonfiglio note avec raison que « Judges 5 represents Jael more as a heroine among women than as a heroine for Israel » (2013, p. 168). Je souhaite démontrer que le motif de la féminité est surtout mis à profit de deux manières différentes dans les versets 24 à 27 : le travail quotidien des femmes nomades et une maternité reconfigurée de manière mortifère.

2.4.2.2 Femmes bénies : de l'engendrement au meurtre

Les femmes bénies sont rares dans la Bible hébraïque. Dans plusieurs de ces rares cas, la bénédiction est en étroite association avec la possibilité de reproduction. D'abord, Sarah est bénie deux fois en Gn 17,16 au *Piel*, parfait, première personne du singulier (*וַיְבָרֶכְהָ*), avec suffixe au féminin dans la seconde occurrence, alors que Dieu promet qu'elle aura un fils et engendrera des nations. En Gn 24,60, c'est Rébecca qui est bénie, alors qu'elle quitte sa famille pour s'unir à Isaac. Le verbe au *Piel*, *wayyiqtol*, 3^e personne du masculin, pluriel, *וַיְבָרְכוּ*, s'accompagne d'une formule qui célèbre la semence (*זרע*) nombreuse de Rébecca. De même, Elqanah et sa femme, Hannah, sont bénies, *בָּרַךְ* au *Piel*, parfait, 3^e personne masculin singulier, par le prêtre Éli (1 S 2,20). Ils auront plusieurs autres enfants après Samuel. De même, mâle et femelle sont bénis en Gn 1,28 et de nouveau en 5,2. La bénédiction que Ruth reçoit de Boaz pour sa loyauté envers lui (Rt 3,10), un *Qal*, participe passif au féminin singulier (*בִּרְבִּיחָהּ*), mènera, comme dans le cas de Rébecca, à une union conjugale. La bénédiction d'Abigaïl

en 1 S 25,33, un autre cas de participe passif, annonce non seulement qu'elle a réussi à éviter le pire, soit le carnage dont ses gens auraient été victimes si elle n'était pas venue au devant de David, mais aussi qu'elle a pu se marier avec ce dernier, grâce à la mort de son mari. La bénédiction des femmes est donc souvent associée à une fécondité accordée ou retrouvée¹⁸⁹ (Sarah, Rébecca, Hannah) ou à une marque de reconnaissance pour la sagesse ou la loyauté d'une femme (Abigaïl, Ruth). La gratitude prend alors la forme de la conjugalité accordée par un homme. La présence du substantif בְּרָכָה en Jos 15, 19 et Jg 1,15 vaut aussi la peine qu'on s'y intéresse brièvement puisqu'une femme demande un « cadeau » pour elle-même. En effet, Achsah exige de son père Caleb, qui l'a accordée à Othniel comme trophée, qu'il lui accorde des sources d'eau, afin d'assurer leur survie. Ce qu'il fait. C'est la survie de la tribu de Juda qui en dépend (Jos 15,20) et donc celle des descendant.e.s d'Achsah et d'Othniel.

Yaël est la seule femme qui est déclarée bénie à l'aide d'un verbe au *Pual*, plus particulièrement un jussif imparfait (*yiqtol*), troisième personne du féminin singulier, תִּבְרַךְ, « qu'elle soit bénie ». Les seuls deux autres occurrences du verbe בָּרַךְ au *Pual* féminin singulier ont pour objet אֶרֶץ, « le pays/la terre », (Dt 33,13) et נַחֲלָה, « une propriété/un héritage » (Pr 20,21). Ainsi, dans tous les cas, la bénédiction suppose une certaine « matérialité », qu'elle s'incarne dans la fécondité des corps¹⁹⁰, la solidité ou la création des relations humaines (conjugales, familiales¹⁹¹), la fertilité de la terre ou la rentabilité d'un héritage (cf. L'Hour, 2004, p. 93 ; Scharbert, 1975, p. 294). Comme j'aurai l'occasion de le montrer lors de l'analyse du verset 27, dans le rappel à la mémoire du geste

¹⁸⁹ Cf. aussi l'emploi du verbe en Dt 7,13 alors que le fruit de la matrice (בֶּטֶן) est béni.

¹⁹⁰ Autre cas intéressant, lorsque David entre chez lui pour bénir sa maison en 2 S 6,20 et 1 Ch 16,43, Mikal lui reproche les comportements déshonorants qu'il adopte en public. C'est plutôt une malédiction qu'elle recevra. Elle n'aura jamais d'enfants (v. 23).

¹⁹¹ Cf. entre autres la bénédiction paternelle de Laban à ses fils et filles en Gn 32,1.

héroïque de Yaël, de manière rétrospective, qui s'inscrit à la suite ou prolonge la bénédiction prononcée par Déborah et Baraq, la fécondité qui échoit à Yaël est plutôt de nature « mortifère » (cf. Wilson, 2006, p. 443). C'est un cadavre qui tombe entre ses pieds. Yaël est distinguée par et pour son geste meurtrier. Dans le chant du chapitre 5, aucun doute sur les dispositions de la narratrice ou du narrateur à l'égard de Yaël : elle est d'entrée de jeu éclairée d'une lumière positive (Butler, 2009, p. 154 ; Christianson, 2007, p. 529 ; Doob Sakenfeld, 1997, p. 16 et 19 ; Fleming, 2005, p. 1 ; Logan, 1996, p. 47-48 ; O'Connell, 1996, p. 118 ; Schneider, 2000, p. 91-92 Webb, 2012, p. 51). La *berakhah* est la porte d'entrée pour considérer la scène du meurtre des versets 25 à 27. Déborah et Baraq ne laissent aux lectrices et aux lecteurs d'autre choix que celui de se réjouir de la violence à venir (Bos, 1988, p. 57 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 403). Leur « acte de discours » ou *acte de bénir* mène à visualiser la scène qui suit dans un filtre de gloire. À propos de l'efficacité de la bénédiction, Scharbert rappelle que « [...] in the noun and the verb forms of *brk*, benedictory word and auspicious power are inseparably connected [...] » (1975, p. 304). Selon Scharbert, le *pual* souligne encore davantage la dimension agissante de la bénédiction, ses effets, y compris le fait de rappeler Yaël à la mémoire dans le cas qui me préoccupe (Scharbert, 1975, p. 296). Déborah et Baraq imposent à leur auditoire la reconnaissance qu'ils témoignent à l'héroïne¹⁹² (Fewell & Gunn, 1990, p. 403 ; Fewell, 1992, p. 69 ; cf. Wilson, 2006, p. 443). À cet égard, Hamlin se fait un devoir d'interpréter le texte de façon à sauvegarder sa moralité, et ce, en précisant que la bénédiction de Déborah ne présuppose en rien celle de Dieu. À son avis, Yaël

¹⁹² Sans entrer dans une discussion en profondeur des enjeux de datation, il me semble opportun de signifier mon désaccord avec Wright (2011b) lorsqu'il affirme que les versets 24 à 30, et donc la section concernant Yaël, est un développement tardif pour illustrer le verset 31 (p. 519-520). Je constate en fait que c'est l'ensemble des passages où les personnages féminins sont centraux qui est considéré comme une addition tardive par Wright (cf. 2011b, p. 523). Il soulève cependant la question des appartenances et de la mémoire de belle façon puisqu'à son avis, l'attention accordée à Yaël montre « how belonging in ancient Israel was negotiated in some circles via memories of wartime contributions and sacrifice » (Wright, 2011b, p. 529).

n'est évidemment pas un modèle à suivre (Hamlin, 1990, p. 87). Rien dans le texte ne vise pourtant à souligner un quelconque malaise.

2.4.3 « Entre toutes les femmes » : de l'appartenance au dépassement

Je souhaite maintenant procéder à l'analyse du second terme de la bénédiction, soit le premier emploi du terme **נָשִׁים**. La préposition **מִן** a un sens non pas comparatif¹⁹³, mais bien superlatif dans ce contexte : « plus que », « au-delà ». C'est particulièrement le cas lorsque le verbe **בָּרַךְ** est employé à l'imparfait plutôt qu'au participe¹⁹⁴, plus commun (Moore, 1895, p. 164 ; Wright, 1989, p. 215, note 106). La préposition superlative est préfixée au mot féminin pluriel **נָשִׁים**, « femmes » (Ackerman, 1998, p. 90 ; Block, 1999m p. 240, note 437 ; Häuser, 1980, p. 35 ; Lindars, 1995, p. 276 ; Cf. 2 R 10,3 ; Echols, 2008, p. 40). Yaël est [la plus] bénie « entre toutes les femmes » (cf. Matthews, 2004, p. 76 ; Schneider, 2000, p. 91-92 ; Webb, 2012, p. 205 et p. 217). L'expression **מִן נָשִׁים** présente ceci de particulier que l'on en retrouve uniquement deux occurrences dans l'ensemble de la Bible hébraïque. L'autre mention se trouve en 1 S 15,33 alors que Samuel prend Saül à partie à propos d'Agag, le roi d'Amaleq. Samuel s'adresse comme suit au roi étranger avant de le massacrer : « De même que ton épée a privé des femmes de leurs enfants, lui dit alors Samuel, de même ta mère, parmi les femmes, sera privée d'enfant » (Echenoz et Debergé, 2001, p. 535, je souligne). Au contraire de Debergé et Echenoz, je traduirais ici aussi par un superlatif, d'autant plus que le verbe **שָׁכַל** est à l'imparfait. Ainsi, la mère d'Agag, plus que toutes les autres femmes, doit souffrir de la perte de son fils. Le contraste avec la

¹⁹³ Au contraire du **כִּי** comparatif que l'on retrouve en Nb 31,18 et surtout à trois reprises dans le Cantique des cantiques (1,8 ; 5,9 ; 6,1).

¹⁹⁴ Cf. Scharbert, 1975, p. 284 et 288.

bénédiction de Yaël est saisissant et la ressemblance avec la mère de Sisera l'est tout autant. On réserve le meilleur à Yaël et le pire aux mères de ces leaders étrangers, ennemis d'Israël. Yaël aussi est sur le point de priver une mère de son enfant. Comment comprendre le fait que Yaël soit ainsi distinguée (au-dessus) des autres femmes ? Les auteurs et rédacteurs ont-ils ainsi tenté de montrer l'exceptionnalité du geste héroïque accompli par une femme ? Est-ce une manière de souligner son genre ou plutôt de l'en détacher et ainsi d'insister sur l'incompatibilité de la féminité et de l'héroïsme au quotidien en Israël ancien ? Le poème propose-t-il un idéal féminin ou un simple cas d'exception dans l'histoire des héros (cf. Cardi & Pruvost, 2011, p. 8 ; 2012, p. 37) ? D'ailleurs, Yaël est-elle une femme exemplaire ou mieux qu'une femme ? L'insistance sur la féminité dans le verset 24 m'invite à opter pour le modèle idéal¹⁹⁵.

2.4.3.1 De la femme bénie à la féminité idéale : Yaël, Judith et Marie¹⁹⁶

Afin d'explorer la piste de la féminité idéale, à la suite de Van Dijk-Hemmes, il s'agit maintenant de considérer l'expression « Bénie entre toutes ou parmi les femmes » à l'extérieur de la Bible hébraïque, dans le livre de Judith et dans l'évangile de Luc (Van Dijk-Hemmes, 2004, p. 89 ; cf. Ackerman, 1998, p. 61 ; Bellis, 1994, p. 122). Des liens intertextuels entre Yaël, Judith et Marie ont été établis depuis les temps anciens. Wilson s'intéresse d'ailleurs, dans une approche intertextuelle clairement diachronique, aux références aux livres des Juges et de Judith dans l'évangile de Luc (Wilson, 2006, p. 438). Elle note entre

¹⁹⁵ Dans le Targoum, l'exceptionnalité de Yaël s'inscrit dans le contexte de l'étude. C'est en effet entre toutes les femmes qui servent à la maison d'étude qu'elle est bénie (Bronner, 1993, p. 88 ; Lindars, 1995, p. 276).

¹⁹⁶ Wilson mentionne une quatrième femme bénie, soit Marie Madeleine dans le texte gnostique *Pistis Sophia* (I,19) (Wilson, 2006, p. 447, note 35).

autres l'emploi dans les trois textes en grec – incluant la LXX du livre des Juges – du verbe εὐλογέω en début de chaque phrase et le fait qu'il soit toujours répété une seconde fois (Jg 5,24 ; Jdt 13,18 ; Lc 1,42¹⁹⁷). On retrouve aussi la bénédiction superlative dans les trois extraits (Wilson, 2006, p. 439-430).

2.4.3.1.1 Yaël et Judith : la violence en partage

Comme plusieurs l'ont évidemment noté, les personnages de Yaël et de Judith ont de nombreux points communs¹⁹⁸. Le principal, et non le moindre, est le meurtre d'un général ennemi qu'elles commettent toutes deux en s'attaquant à sa tête. Yaël plante un piquet de tente dans la tête de Sisera (Jg 5,26), alors que Judith tranche la tête d'Holopherne à l'aide d'une épée (Jdt 13,8). Les deux meurtres ont lieu dans une tente, après que les deux hommes se soient désaltérés, l'un avec du lait, l'autre avec du vin (Wilson, 2006, p. 446). Je suis d'avis, à la suite de plusieurs exégètes, que l'« auteur » du livre de Judith connaît le récit de la mort de Sisera aux mains de Yaël et y fait allusion (Duran, 2005, p. 123 ; 2006, p. 14-15 ; van Dijk-Hemmes¹⁹⁹, 2004, p. 102 ; van Henten, 1995, p. 224 ; Crawford, 1992, p. 5-16). Dans le livre en grec qui lui est consacré, Judith, comme Yaël, est bénie. Elle est d'ailleurs bénie à quatre reprises : par Ozias, l'un des chefs de la ville de Béthulie (Jdt 13,18) ; par Achior l'Ammonite (14,7) ; par le prêtre Yehoiachim et l'assemblée des fils d'Israël (15,9-10) et finalement par les femmes avec lesquelles elle entonnera son chant (15,12). La

¹⁹⁷ Cf. aussi Hamlin, 1990 p. 87 ; McCann, 2002, p. 58.

¹⁹⁸ Pour consulter la liste des parallèles, cf. Crawford, 1992. Notons par ailleurs que Judith est elle aussi bénie « dans toutes les tentes (σκηνώματι) de Judah », dans une autre bénédiction, celle d'Achior en Jdt 14,7 (Wilson, 2006, p. 447). D'ailleurs, Judith dispose d'une tente sur son toit (Duran, 2005, p. 119).

¹⁹⁹ Van Dijk-Hemmes affirme en effet : « In a sense, Judith can be seen as another productive reception of Judges 4 and 5 » (2004, p. 102).

première bénédiction, énoncée par Ozias, est celle qui m'intéresse avant tout puisqu'on y retrouve l'expression εὐλογητὴ σὺ [...] παρὰ πάσας τὰς γυναῖκας, « bénie [...] entre toutes les femmes ». Judith et Yaël sont toutes deux bénies pour leur violence. Comme le résume fort bien Wilson : « Metonymically, Jael and Judith are remembered mainly for their dismemberment of Israel's enemies » (2006, p. 442). Cependant, le contexte dans lequel s'inscrit le geste meurtrier de chacune d'elle est très différent. La violence de Judith s'inscrit dans une longue démarche de piété. Ses motifs sont clairs : à la fois nationalistes et religieux (8,11-27 ; 9,1-10,1.9). Son récit est d'ailleurs ponctué de prières à YHWH, entre autres quelques instants avant de décapiter Holopherne (Jdt 13,8-9). Par ailleurs, le thème de la séduction, présent de manière implicite dans les comportements de Yaël (Jg 4-5), est explicite dans le livre de Judith. La veuve fait usage de sa grande beauté pour tromper l'ennemi (8,7 ; 10,3-4.7.14.19.23 ; 11,21.23 ; 12,15-16 ; 13,16). Un tel stratagème apparaît précautionneusement justifié à tout moment dans le récit par les nombreuses prières de Judith, son respect de la *kasheroute* (8,8 ; 9,1-14 ; 10,5.9 ; 11,17 ; 12,1-9.19 ; 13,4-5.7.14-16 ; 16,19) et l'assurance que la belle femme a agi en toute modestie (cf. Jdt 13,16). Juste, droite et modeste, Judith ne quitte son veuvage que de manière momentanée et ne se remarie jamais (Jdt 16,22-23) (cf. Van Dijk Hemmes, 2004, p. 104). L'exemplarité de Judith est hors de tout doute. Jg 4-5 ne contient pas un tel portrait de Yaël. Rappelons d'ailleurs que le genre littéraire de Jg 5, que l'on opte pour le chant de victoire héroïque ou l'hymne liturgique (cf. Echols, 2008 ; Létourneau, 2008, p. 94ss), n'a rien à voir avec le roman hellénistique du livre de Judith. En Jg 5,24-27, lectrices et lecteurs sont projeté.e.s directement au cœur de la bénédiction et de l'agir de Yaël. On ne sait rien de ses motivations. Aucune description physique ne l'accompagne au contraire du portrait que Pseudo-Philon propose de Yaël dans les *Antiquités*

bibliques, clairement inspiré de Judith, en particulier de sa beauté²⁰⁰ et de sa piété (Bronner, 1993, p. 88 et 90 ; Burnette-Bletsch, 1998, p. 59; Duran, 2005, p. 120 ; Yee, 2013, p. 183).

Ainsi, dans le texte biblique, rien ne vient atténuer le geste de violence brute de Yaël. L'idéalité qu'elle propose est plus rude que celle de Judith en raison des normes hétéro-patriarcales qu'elle bouscule, mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle constitue un modèle alternatif d'idéal féminin. Certes, Van Dijk-Hemmes n'a pas tort de considérer que, de Yaël à Judith, l'idéal a été remodelé afin de plaire davantage aux hommes (2004, p. 104). Que doit-on conclure de cet idéal féminin violent dont on fait porter le poids à une femme étrangère ? La dangerosité du « modèle » est-elle neutralisée par le statut non-Israélite de Yaël ? C'est pour cette raison que, dans l'histoire de la réception, Yaël a clairement paru beaucoup moins problématique que Déborah aux rabbins. D'emblée, ses appartenances en font un anti-modèle pour les femmes juives (Bronner, 1993, p. 94). Qu'en est-il des lectrices d'aujourd'hui, de tous horizons confondus ? Que faire de cette femme qui débarque dans l'histoire avec sa violence pour seule carte d'identité, ou presque ?

2.4.3.1.2 Yaël et Marie : la maternité en partage ?

Dans l'évangile de Luc (1,42), il semble par ailleurs que toute aspérité « violente » est éliminée de l'idéalité consacrée par la bénédiction. Marie et Yaël

²⁰⁰ Les rabbins du Talmud soutenaient pour leur part que Yaël avait une très belle voix (*b. Meg.* 15a) (Bronner, 1993, p. 90).

ont en commun d'être toutes deux bénies par des femmes²⁰¹. Cependant, Élizabéth ne salue pas la violence de Marie, bien au contraire. Élizabéth la loue plutôt pour le fils qu'elle porte et la foi dont elle témoigne suite aux paroles qui lui furent adressées lors de l'Annonciation (Wilson, 2006, p. 447-449, note 37). Comme l'ont noté Van Dijk-Hemmes et Wilson, il y a une véritable « discontinuité²⁰² » entre Marie, Yaël et Judith à cet égard (Wilson, 2006, p. 437 ; Van Dijk-Hemmes, 2004, p. 106). Néanmoins, Marie et Yaël sont toutes deux bénies de manière superlative, « plus que » toutes les autres femmes. Contrairement à ce que Block affirme, il importe peu qu'en Luc 1,42, l'expression *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν*²⁰³ suppose la préposition *ἐν* comme en Ct 1,8 ou un *מן* comme en Jg 5,24 (1999, p. 240, note 437), car le *מן*²⁰⁴ peut aussi signifier une prééminence dans un groupe (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 88). D'ailleurs, la note de Wilson à ce sujet me paraît tout à fait convaincante : « used in the positive degree with a dative prepositional phrase, *ἐν γυναιξίν* ("among women") is a Semitic idiom for the superlative, "most blessed" » (Wilson, 2006, p. 439, note 14). Bref, Marie, comme Yaël et Judith, est bénie entre toutes les femmes.

À la suite de van Dijk-Hemmes et Wilson, un autre point de comparaison entre Marie et Yaël me semble particulièrement digne d'attention : la maternité. En effet, c'est le fruit du ventre de Marie qui est béni en Lc 1,42 lors du second emploi du verbe *εὐλογέω* par Élizabéth. Sans faire porter le titre de « mère en

²⁰¹ Judith est essentiellement bénie par des hommes, mais un groupe de femmes la bénit avant de se joindre à son chant (Jdt 15,12) (cf. Van Dijk-Hemmes, 2004, p. 104).

²⁰² Dans l'histoire de la réception, on a pourtant tenté d'établir une continuité en ce qui concerne le comportement violent des trois femmes, et ce, en rappelant que Marie « écrase » la tête de Satan. Cf. Wilson, 2006, p. 437, note 4.

²⁰³ Rappelons d'ailleurs que l'on retrouve exactement cette expression dans le codex Vaticanus (LXX) de Lc 1,42.

²⁰⁴ Il est d'ailleurs à noter que la traduction du Nouveau Testament en hébreu rend le *ἐν* par le *בְּ* (החדשה, ספרי הברית, 1983, p. 145-146.)

Israël » à Yaël – au contraire de van Dijk-Hemmes et d'autres exégètes, je ne suis pas d'avis que Déborah et Yaël sont interchangeable –, le contraste me semble flagrant entre la maternité vivifiante de Marie, pour laquelle elle est célébrée, et la maternité mortifère de Yaël (cf. *infra*) (Van Dijk-Hemmes, 2004, p. 106 ; Wilson, 2006, p. 443-445 et 447). Le verset 27 sera l'occasion d'analyser cette maternité mortifère de manière approfondie.

Pour désigner la transition de Yaël et Judith à Marie, et donc de la violence à la paix, le terme de « reconfiguration » me semble préférable à celui de « correction » de van Dijk-Hemmes (Wilson, 2006, p. 438). Wilson tente d'expliquer l'ancrage de ces liens intertextuels dans l'évangile de Luc en associant les trois femmes en tant que représentantes des faibles et des impuissants. Néanmoins, l'explication ne me semble pas faire le poids face au caractère insurmontable de la « dissonance » produite (2006, p. 453 et 455). Selon van Dijk-Hemmes, la tradition chrétienne a transformé de manière négative l'idéal féminin mis de l'avant à travers la bénédiction en l'appliquant à une mère-vierge. La sexualité et la séduction disparaissent définitivement de l'équation (Van Dijk-Hemmes, 2004, p. 106-107). Si Marie incarne certes une féminité contraignante et inatteignable pour les femmes qui lisent Lc 1,42, l'idéal représenté par Judith est-il bien différent ? Judith est déjà distinguée par sa perfection (Jdt 8,7-8) avant même d'accomplir le geste de violence qui la mène à être bénie. Si la violence a été écartée de l'idéalité de Marie, elle est seconde dans celle de Judith. Seul l'idéal féminin de Yaël se fonde exclusivement sur sa performance du meurtre²⁰⁵. Et cette violence, à la différence des Juives Judith et Marie, Yaël l'accomplit en tant que femme étrangère.

²⁰⁵ Ackerman soutient pour sa part qu'elle se fonde à la fois sur le meurtre et la dimension nourricière de sa performance au verset 25 (1998, p. 91).

2.4.4 La clé de la bénédiction : אִשָּׁתְּ חֶבֶר הַקֵּנִי : Mari et/ou ethnicité ?

J'en arrive maintenant à la clé de voûte de l'ensemble de la bénédiction d'un point de vue structurel, soit la pointe du chiasme : אִשָּׁתְּ חֶבֶר הַקֵּנִי, le mot אִשָּׁה, « femme », au construit suivi d'un génitif que l'on traduit par « de Héber le Qénite », si l'on s'inscrit à la suite des conclusions tirées au chapitre 1 (cf. *supra*). Dans l'épisode du meurtre de Jg 4,17-22, l'épithète appositionnelle se retrouvait au verset 17 et, de manière incomplète, – sans הַקֵּנִי – au verset 21. Ainsi, la bénédiction viserait avant tout à souligner l'appropriation maritale de Yaël. La chose ne m'apparaît guère convaincante ou cohérente du point de vue de la macro-structure. Si l'on considère les chapitres 4 et 5 séparément, la traduction alternative par « groupe qénite » est d'autant plus tentante que nulle autre mention de חֶבֶר ne se trouve dans le chant (Butler, 2009, p. 163 ; contre Frolov, 2013, p. 144). On ne trouve aucun équivalent de Jg 4,11 (cf. Bonfiglio, 2013, p. 166), ni aucun emploi ambigu du seul mot חֶבֶר comme en Jg 4,21. La poésie ne fournit pas les explications de la prose. L'ambiguïté en ce qui concerne la question qénite n'en est que grandie davantage (Bonfiglio, 2013, p. 167). Par ailleurs, la trame de l'adultère et surtout la thématique plus générale de la tromperie n'occupent pas la place d'importance dont elles disposaient en Jg 4,17-22. Je soutiens que c'est une appartenance ethnique ou plutôt clanique qui est mise de l'avant dans l'inclusion du verset 24 et non une appropriation maritale. Comme je le mentionnais dans le chapitre précédent (cf. *supra*), quelques commentatrices et commentateurs se prononçaient déjà pour une telle traduction dans les chapitres 4 et 5 du livre des Juges (Ackerman, 2000, p. 38 ; 1998, p. 99 ; Doob Sakenfeld, 2008, p. 16, note 20 ; Halpern, 1988, p. 81 et 85 ; Schneider, 2000, p. 73 et 77 ; Soggin, 1987, p. 62, 68-69, 85 ; Yee, 2013, p. 178).

Cependant, désigner Yaël comme la « femme du groupe qénite » ne permet pas de véritablement clarifier son identité. Ce en quoi consiste la qénicité de Yaël reste flou. J'ai déjà signalé mon rejet de la thèse de Mazar, reprise par Ackerman, selon laquelle Jg 5,24 révèle en fait la fonction cultuelle de la femme nomade (Ackerman, 1998, p. 93 et 99). Tout récemment, Brison reprenait pourtant cette thèse dans un chapitre de collectif (2013, p. 143ss) et c'est donc face à son analyse que je dois maintenant justifier ma position. En ce qui concerne l'interprétation du mot *הָקָר*, Brison rappelle que s'il fut longtemps compris comme le nom du mari de Yaël dans les chapitres 4 et 5 du livre des Juges²⁰⁶ (Jg 4,11.17.21 ; 5,24), ce n'est plus l'explication en vogue aujourd'hui. Dans l'ensemble de ces péricopes, le terme renverrait plutôt à une « petite subdivision tribale », un groupe de familles, un clan, une bande (Brison, 2013, p. 144 ; Malamat, 1962, p. 146). Ce sens serait à privilégier dans le cas de Os 6,9 (cf. Brison, 2013, p. 144), mais peut-être aussi en Is 1,23 où le mot est à l'état construit.

D'abord, j'aimerais préciser que parmi les plus récents commentaires consultés, il n'y a aucun consensus, ni même de position majoritaire en faveur de l'interprétation « ethnique/clanique ». Ensuite, je souhaite rappeler que ce qui me semble défendable dans le cas du chapitre 5, verset 24, ne l'est pas forcément dans le cas de la prose de Jg 4 (cf. *supra*). Les thèses de Mazar et Ackerman étaient déjà extrêmement spéculatives, mais l'interprétation de Brison les entraîne encore davantage dans cette direction. En effet, elle considère jusqu'aux

²⁰⁶ On compte quelques mentions certaines du nom propre *הָקָר* dans la Bible hébraïque : Héber est le fils d'un certain Beria et le père de trois fils, Yaflét, Shémer et Hotam et d'une fille, Shoua (Gn 46,17 ; Nb 26,45 ; 1 Ch 7,31.32 ; 8,17). Un autre Héber est fils de Méred et Bityah, la fille de pharaon, et le père de Soko (1 Ch 4,18). Il semble clair que ce soit un nom associé à la période post-exilique, époque de rédaction des livres des Chroniques.

connotations « magiques²⁰⁷ » du mot חֶבֶר et affirme à ce sujet : « it seems that the interpretation of h-b-r in its religious/magical connotation is quite relevant and I, therefore, adopt this explanation for this proposed reading for Judg 4-5 » (Brison, 2013, p. 144-145). La thèse n'est pas plus convaincante en 2013 qu'elle ne l'était en 1965 ou en 1998. Cependant, elle mène Brison à s'intéresser aux différentes possibilités offertes par le troisième terme participant de l'insistance de la bénédiction sur le féminin, soit le construit אִשָּׁה « femme de ». Il est en effet pertinent de porter attention aux différentes utilisations possibles de cet état construit énonçant les féminités les plus diverses. Ce terme est utilisé le plus souvent pour signifier qu'une femme est « épouse de » et parfois même pour identifier le lien de parenté ou de proximité²⁰⁸ qui rend impossible toute relation (sexuelle) avec elle, dans une perspective androcentrique, au risque de tomber dans l'adultère. C'est un signe d'appropriation conjugale clair (cf. Brenner, 2012, p. 21). Une autre de ces frontières qui passent par le corps des femmes. Aux côtés de ces occurrences majoritaires, on retrouve pourtant d'autres cas de figures. En effet, Brison en identifie quelques-uns où l'apposition du construit אִשָּׁה peut avoir une signification descriptive et caractériser la femme qui en est la détentrice²⁰⁹ : אִשָּׁה בְּסִילֹחַ, « femme de folie (folle) » (Pr 9,13) ; אִשָּׁה חַיִּל, « femme de valeur » (Pr 12,4 ; 31,10 ; Rt 3,11), אִשָּׁה זְנוּנִים, « femme de prostitutions (prostituée) » (Os 1,2) (Brison, 2013, p. 145), sans oublier אִשָּׁה לְפִידוֹת, Déborah la « femme de flammes » (cf. Létourneau, 2010, p. 22). À cette liste, on pourrait aussi ajouter la belle captive de Dt 21,11 (אִשָּׁה יְפִת־תֹּאֵר, « femme belle à voir »)

²⁰⁷ La concordance de Mandelkern mène à identifier quelques occurrences s'inscrivant dans un tel contexte de magie (*fascinatio*) : Dt 18,11 ; Is 47,9.12 ; Pr 21,9 ; 25,24 ; Ps 58,6 (1962, p. 368). Cf. aussi Cazelles, 1980, p. 193-197.

²⁰⁸ On retrouve évidemment un grand nombre d'occurrences où l'apposition est le nom du mari, le lien de parenté masculin (père, fils), le mot רֵעַ, « voisin » (Ex. : Ex 20,14 ; Jr 5,8 ; Ez 18,15.16 ; 22,11 ; 33,26), נְעוּרֶיךָ, « ta jeunesse » (Mal 2,14.15 ; Is 54,6 ; Pr 5,18), חֵיקְךָ, « ta poitrine (cœur) » (Dt 13,7 ; 28,54).

²⁰⁹ Brison note aussi les emplois du mot אִשָּׁה, « femme », à l'état absolu, suivi d'un adjectif qui vient en modifier la signification, comme זֹנָה, « prostituée », et נְבִיאָה, « prophétesse » (Brison, 2013, p. 145).

et *אִשֶּׁת חַן*, « femme de grâce (gracieuse) » (Pr 11,6) du côté des portraits positifs, et, à l'autre extrémité du spectre, la femme « querelleuse » avec la racine *קָדַן* (Pr 21,9.19 ; 25,24 ; 27,15) ainsi que *אִשֶּׁת לִדְהָ*, la « femme en couches », dont l'image évoque une souffrance terrible (Jr 13,21). Il me semble en fait qu'il s'agit en grande majorité de stéréotypes féminins très rigides, catégories créées par des hommes pour y classer les femmes : épouses, prostituées, femmes de valeur, femmes folles ou querelleuses, etc. Toutes performant une forme ou l'autre d'exemplarité, qu'elle soit négative ou positive. Il est d'ailleurs intéressant de noter la fréquence des emplois du mot *אִשָּׁה* dans le livre des Proverbes (5,18 ; 6,24.29 ; 9,13 ; 11,16 ; 12,4 ; 21,9.19 ; 25,24 ; 27,15 ; 31,10). Où situer Yaël parmi ces femmes exemplaires et ces anti-modèles féminins ? Brison privilégie le sens fonctionnel de l'apposition puisque cela s'inscrit dans le prolongement de la thèse qu'elle soutient. Ainsi, Yaël lui semble jouer un rôle cultuel, comme la nécromancienne d'Endor en 1 S 28,7. Elle affirme en effet : « 'eshet heber can be considered the counterpart of 'eshet ba'alat 'ob, "medium", as used in the Saul-medium story (1 Sam 28) » (Brison, 2013, p. 145). Je privilégie pour ma part une autre voie d'interprétation qui me mène à convoquer plutôt la femme de Gilead, dans sa brève apparition en Jg 11,2. En effet, dans ce texte, l'identité du mari se confond avec celle de la tribu et donc de l'appartenance tribale. Dans le cas de Jg 5,24, malgré l'ambiguïté à l'œuvre dans le texte, l'appartenance me semble devoir être privilégiée face à l'appropriation. Rappelons d'ailleurs que le chant ne souffle mot sur l'existence de ce *Heber*. Apparemment, même les exégètes qui traduisent par « femme de Héber le Qénite²¹⁰ » y voient une insistance sur l'identité non-Israélite de Yaël, sur cette appartenance clanique qui est sienne (cf. Alter, 1985, p. 43 ; Schloen, 1993, p. 30 ; Younger, 2002, p. 154). C'est donc

²¹⁰ À l'exception peut-être de Butler qui affirme que l'identité de Yaël est connue uniquement par l'intermédiaire de celle de son mari. Néanmoins ce dernier insiste sur la distance « culturelle » qui sépare le couple d'Israël : « with only fringe ties to Israel » (Butler, 2009, p. 154). Son affirmation est de toute façon inapplicable à Jg 5 où l'on ne retrouve qu'une seule mention de *אִשֶּׁת חֶבֶר הַקֵּנִי*.

sans l'ombre d'un doute que l'on peut infirmer l'idée de Fewell et Gunn selon laquelle « conveniently, the song loses sight of the fact that Jael is not Israelite » (1990, p. 404). En fait, on met en valeur l'appartenance ethnique/clanique de Yaël sans pour autant clarifier d'emblée le rôle qu'elle jouera dans la scène de violence à venir.

2.4.5 Parmi les femmes dans la tente : aux côtés de Sarah, Rachel et Léah

Un second segment du verset 24 éclaire un autre aspect de l'identité de Yaël. Il s'agit de la précision apportée dans la répétition progressive qui est partie prenante de l'inclusion : *מִנְשִׁים בְּאֶהֱלָא*, « parmi [entre toutes] les femmes dans la tente ». C'est aussi en tant que femme nomade que Yaël est célébrée²¹¹ (cf. Echols, 2008, p. 86 ; O'Connell, 1996, p. 119). Nomadisme et Qénicité vont évidemment de paire. La grande majorité des occurrences de la préposition préfixée *בְּ*, avec ou sans article défini *הַ*, et du mot *אֶהֱלָא*²¹², « tente », désigne l'intérieur de la tente de la rencontre (Mandelkern, 1962, p. 19). Quelques occurrences présentent néanmoins un intérêt certain puisque les matriarches, Sarah (Gn 18,9), Rachel et Léah (Gn 31,33), et leurs servantes (Gn 31,33), en sont les propriétaires. Rashi identifie d'ailleurs les quatre matriarches comme ces femmes sous la tente dont il est question au verset 24 (Lindars, 1995, p. 276 ; Sharon, 2007, p. 256-257). Tel que mentionné dans le chapitre précédent, les femmes bibliques du livre de la Genèse disposaient de leur propre refuge de toile. De l'avis d'Alter, le fait de bénir en précisant que Yaël fait partie/ s'élève au-dessus des autres femmes sous la tente est aussi une manière de souligner sa

²¹¹ Dans le livre de Judith, l'héroïne est non seulement bénie par les femmes (Jdt 15,12), mais Achior appelle à ce qu'elle soit bénie dans toutes les tentes de Judah (Jdt 14,7).

²¹² Fokkelman note la rime consonantique des mots *יַעַל* et *אֶהֱלָא* (1995, p. 620).

différence face aux autres femmes nomades auxquelles il associe un idéal de domesticité et de pacifisme (1985, p. 44). J'ignore quelles « femmes dans la tente » il a en tête lorsqu'il formule une telle idée. Dans le livre de la Genèse, les matriarches font la démonstration de leur habileté à la ruse²¹³, à la dissimulation²¹⁴, mais aussi à la violence en particulier envers les femmes à leur service²¹⁵. Néanmoins, à la différence de celles-ci, la fécondité n'est pas l'objectif de la rusée Yaël, si ce n'est une fécondité mortifère. Chose certaine, ce sont son appartenance de sexe et son mode de vie qui se croisent dans ce segment de la bénédiction (Bal, 1995, p. 181 ; Butler, 2009, p. 154). Selon le midrash de Ruth Rabba, l'expression נְשִׁים בְּאֶהֱלָא, « femmes dans la tente », désigne la génération des femmes qui ont vécu l'exode dans le désert et n'auraient pu y mettre des enfants au monde sans Yaël ou les matriarches dont la descendance a aussi été sauvegardée par Yaël. Elle a donc assuré la survie d'Israël et, pour cette raison, certains la positionnent au-dessus des matriarches (Bronner, 1993, p. 87).

Alter propose aussi de voir cette précision comme une manière d'annoncer le lieu du meurtre (Alter, 1985, p. 44). Cette lecture contribue effectivement à dresser le décor dont les versets suivants contiennent plusieurs autres éléments (cf. Hauser, 1980, p. 34).

De plus, le verset 24 participe déjà d'une tension antithétique qui s'articule entre le mode de vie nomade des versets 24-27 et la vie de palais des versets 28-30 (Abadie, 2011, p. 69 et 73 ; Auffret, 2002, p. 139-140 ; Bledstein, 1993, p. 41 ; Fischer, 2009, p. 165 ; Van der Kooij, 1996, p. 150 ; Vincent, 2000, p. 65 ;

²¹³ Cf. par exemple Léah qui obtient une nuit avec Jacob en échange de mandragores données à Rachel (Gn 30,14-16).

²¹⁴ Cf. la dissimulation des téraphim volés par Rachel (Gn 31,33).

²¹⁵ Sarah en fait certes une démonstration convaincante envers sa servante Hagar (Gn 16,6 ; 21,9-10).

Younger, 2002, p. 155). Il s'agit en effet de l'une des tensions de classes exploitée à fond dans le diptyque des v. 24-30²¹⁶. Selon Bal, la vie nomade ainsi représentée est un construit littéraire, imaginaire (1995, p. 192). Plus récemment, Abadie s'interrogeait lui aussi à ce sujet : comment doit-on comprendre les éléments de « nomadisme » qui parsèment les versets 24 à 27 ? Y décèle-t-on des traces d'un milieu de vie (historique) ? En effet, l'exaltation de Yaël en tant qu'éminente représentante d'un groupe qénite pourrait s'expliquer en partie par l'idéal nomade mis de l'avant par des groupes tels que les Réchabites (cf. 2 R 10,15-16 ; Jr 35,1-11), un idéal auquel aurait été sensible les rédacteurs (Abadie, 2011, p. 73). Cependant, Abadie ne s'avance pas davantage sur cette question. Il laisse ouverte la possibilité d'un simple « artifice littéraire » pour favoriser le contraste entre Yaël et la mère de Sisera (2011, p. 73). On doit évidemment s'en tenir aux hypothèses à ce sujet. D'ailleurs, qu'il soit imaginé ou « historique », le mode de vie nomade de Yaël teinte chacun de ses gestes nourriciers et meurtriers. Il est donc incontournable de le considérer dans l'analyse.

En somme, l'interprétation de la bénédiction du verset 24 a permis de mettre au jour certains paradoxes. Yaël est bénie en tant que femme et en tant qu'étrangère d'origine qénite. Cependant, l'objectif d'une telle insistance sur les appartenances marginales de Yaël n'est pas clair. Brandit-on sa « différence » afin de la célébrer ou plutôt de s'en dissocier ? L'approche intertextuelle m'a par ailleurs donné l'occasion d'explorer la dimension matérielle de la bénédiction, son association avec la maternité, en particulier la question de la fécondité pour les femmes. Ce thème de la fécondité m'amènera à traiter plus loin dans ce chapitre de la « maternité mortifère » de Yaël. La question de l'idéalité de Yaël,

²¹⁶ Auffret établit un autre contraste entre Yaël sous sa tente dont le mode de vie suppose le mouvement et l'agir et ceux qui n'ont pas su se mettre en mouvement pour venir combattre les Cananéens, en particulier Gilead, Reuben et Asher, ce dont témoigne l'emploi de la racine נָח , « habiter » ou « être assis », en Jg 5,10.16.17.23 (2002, p. 140 et 149).

bénie entre toutes les femmes, s'est posée dans une réflexion conjointe à partir de trois femmes bibliques ainsi bénies : Yaël, Judith et Marie. Yaël est clairement celle qui offre l'idéalité la plus subversive : elle est violente, sans être pieuse ni juive. Sa maternité est morbide et non vivifiante comme celle de Marie ou des autres femmes sous la tente, comme les matriarches. En définitive, je remets en question l'efficacité d'une telle louange pour une femme étrangère. Ne s'agit-il pas d'un idéal impossible puisque incarnée par une Qénite ? |

2.5 Au creux du plat : de la nourricière à l'adoratrice en Jg 5,25

Le mode de vie nomade de Yaël est de nouveau « mis en scène » dans le verset suivant, cette fois-ci par le biais de la nourriture. En effet, comme dans le texte en prose (Jg 4,17-22), le nourrir y est en étroite association avec le mourir. Cependant, comme je le démontrerai dans les pages qui suivent, l'insistance n'est pas sur le maternage de Sisera, mais bien sur les rapports de classe que la poésie permet de souligner avec brio. Au contraire de la prose, il n'y a pas d'entrée en matière par le dialogue. Yaël n'adresse pas la parole à Sisera (Alter, 1985, p. 49 ; Schneider, 2000, p. 92). Il n'y a pas de contexte politique préétabli entre Cananéens et Qénites. On ne sait rien de la rencontre entre Yaël et Sisera. Qui a parlé le premier ? L'événement se déroule-t-il bel et bien dans une tente (Doob Sakenfeld, 1997, p. 20 ; Frolov, 2013, p. 137 ; Sharon, 258) ? L'observation de Christianson est très juste : la poétesse a choisi de raconter deux moments : le don de lait et la chute de Sisera, dans laquelle on inclut évidemment l'accomplissement du meurtre à l'aide des outils (Christianson, 2007, p. 530 ; cf. Zakovitch, 1981, p. 366)

2.5.1 Micro-structure du verset 25 : le beurre dans la vaisselle des héros

Dans un premier temps, je souhaite dégager la structure du verset 25. À la suite de Niccacci, je suis d'avis que la délimitation des lignes va comme suit *הַקְרִיבָה הַמֵּאָה/בְּסֶסֶל אֲדָרִים/חֶלֶב נָתַןָה/מִים שָׁאַל*. Il note avec raison que chaque ligne, à l'exception de la troisième, constitue une phrase complète, un élément typique de la poésie (Niccacci, 1997, p. 80). À partir des indications d'analyse syntaxique de Niccacci, on note par ailleurs que le verset 25 se présente ainsi : x-qatal/x-qatal/PNS/qatal (-x). Coogan y voit un chiasme syntaxique (1978, p. 160). Il n'a pas tort. Cependant, la troisième ligne, soit la phrase nominale simple, pourrait aussi correspondre au « x » qui précède la dernière ligne (qatal-x). Nous obtenons ainsi trois x-qatal en parallèles, la dernière ligne se prolongeant dans un « x » (substantif) sur lequel l'attention est dès lors portée (cf. Berlin, 1985, p. 12-13). Une telle lecture syntaxique ne permet pas de bien dégager le chiasme qui met plutôt l'accent sur la vaisselle des héros (Auffret, 2002). C'est la raison pour laquelle j'adopte le découpage de Niccacci. Je souhaite néanmoins vérifier d'un point de vue sémantique le dit découpage à l'aide de la critique structurale. Ma traduction du verset 25 va comme suit : De l'eau (מִים), il demanda (שָׁאַל). / Du lait caillé (חֶלֶב), elle donna (נָתַןָה). / Dans la faïence des héros (בְּסֶסֶל אֲדָרִים), /elle offrit (הַקְרִיבָה) du beurre (הַמֵּאָה). Les deux premières lignes forment un parallélisme antithétique (ab/a⁻¹b⁻¹). Berlin note en effet un contraste non seulement entre l'eau et le lait²¹⁷, mais aussi entre les verbes « demander » et « donner » (1985, p. 12). Elle mentionne par ailleurs le contraste morphologique entre le sujet sous-entendu à la troisième personne du masculin singulier du verbe שָׁאַל et celui au féminin du second verbe נָתַןָה (1985, p. 12). Avec la seconde ligne du verset 25 s'amorce d'ailleurs une suite de 7 verbes *Qatal* à la troisième

²¹⁷ Boling a cependant raison d'affirmer qu'il ne s'agit pas d'une paire stéréotypée reconnue (Boling, 1975, p. 114).

personne féminin singulier (Auffret, 2002, p. 129). L'analyse de l'ensemble des lignes du verset 25 révèle la structure suivante : **ab/a^Ib^I/cd/b^{II}a^{II}**. Ainsi, au parallèle antithétique des deux premières lignes fait suite une inclusion, un parallélisme chiasmique à pointe émergente dont la « faïence des héros » (cd) constitue la fameuse pointe. חֶלֶב, « lait caillé », et חֶמֶץ²¹⁸, « beurre », sont une paire stéréotypée très commune en hébreu et en ougaritique²¹⁹ (Auffret, 2002, p. 127-128 ; Avishur, 1984, p. 10, 42, 360-361, 440 ; Brison, 2013, p. 150 ; Globe, 1974, p. 507 ; cf. Lindars, 1995, p. 276). De même, les verbes נתן, « donner », et קרב, « offrir », sont des synonymes. Bref, les lignes 2 et 4 forment un chiasme. Dans la formule structurelle que je propose, l'exposant négatif des deuxième et quatrième lignes me semble nécessaire puisqu'il y a clairement contraste entre la demande d'eau et l'offrande lactée. Ni Coogan, ni Niccacci n'ont pourtant cru bon d'insister sur le contraste, au contraire de Berlin (Coogan, 1978, p. 160 ; Niccacci, 1997, p. 80 ; Berlin, 1985, p. 12-13). Pourtant, l'opposition entre Sisera et Yaël est claire dès les deux premières lignes du verset 25. Le combat est déjà amorcé. D'un point de vue structurel, il apparaît clair que l'on insiste sur la vaisselle dans ce verset (cf. Auffret, 2002, p. 127-128). Néanmoins, d'un point de vue syntaxique, il me semble aussi possible de considérer le raffinement de la désignation du produit laitier, en fin de ligne, comme une manière d'attirer l'attention sur le contenu de l'assiette : le beurre ou la crème. Berlin affirme avec raison : « the second clause [la quatrième ligne] upgrades the first, making a noble-religious [הקריבה-אדרים] gesture out of a common, everyday one » (1985, p. 13). La quatrième ligne reprend la seconde et participe du raffinement par la troisième, mais il s'agit du même geste et non du don d'un second breuvage

²¹⁸ Lindars note une correspondance de sonorités entre le premier et le dernier mot du verset 25 : חֶמֶץ et חֶלֶב (1995, p. 275). Auffret note de même que les deux mots, situés aux deux extrêmes du verset, forment une symétrie concentrique (2002, p. 127).

²¹⁹ Le parallèle existe aussi en akkadien entre *himētu* et *šizbu* (équivalent de *hīb*) (Avishur, 1984, p. 361, note 2).

laitier (Auffret, 2002, p. 129 ; Berlin, 1985, p. 13 ; Block, 1999, p. 240). Il y a donc aussi insistance sur le laitage.

2.5.2 La soif d'un puissant : entre hospitalité et survie

Dans un premier temps, il s'agit de considérer la demande d'eau de Sisera, une demande toute simple dans laquelle se croisent hospitalité et survie. Les occurrences du premier mot du verset 25, מַיִם, « eaux », sont fort nombreuses dans la Bible hébraïque. Si l'on inscrit plutôt la demande dans une perspective hospitalière, on constate que la requête de Sisera se rapproche d'autres situations bibliques où prime le dialogue, au contraire de Jg 5,25. D'abord, bien que la correspondance soit moins claire qu'en Jg 4,19, on se doit de mentionner la demande d'eau du serviteur d'Abraham à Rébecca (Gn 24,17). Dans le cas de la rencontre avec Rébecca, Bal a raison de mentionner que le motif de l'hospitalité croise celui de la sélection des femmes (1995, p. 105-106). Est-ce ce type de féminité idéale que représente la Yaël bénie ? Rien n'est moins sûr. Le prophète Élie formule lui aussi une demande d'eau à une femme, la veuve de Sarepta (1 R 17,10). Le dialogue s'ouvre avec un ordre où le verbe לָקַח, « prendre », est employé au *Qal*, impératif, féminin singulier. La veuve doit prendre un peu d'eau et lui donner. Dans ces deux dialogues où l'homme exprime une requête à une femme, c'est chaque fois מַאֲט־מַיִם, « un peu d'eau », qui est demandé. La même expression est employée lorsque Abraham s'adresse aux trois visiteurs divins en Gn 18,4. L'eau est destinée à laver leurs pieds, un rite hospitalier bien connu que l'on retrouve de nouveau en Gn 43,24 alors que Joseph reçoit ses frères, sous couvert de l'anonymat. C'est clairement se désaltérer que souhaite Sisera, seul rescapé du combat qui vient d'avoir lieu contre les forces stellaires et aquatiques de YHWH, dans le bruit assourdissant du piétinement des chevaux (v. 20-22).

Le motif de l'hospitalité recouvre aussi celui de la simple survie. Le manque d'eau est un thème omniprésent dans la traversée du désert des fils d'Israël à la suite de Moïse (Ex 15,23-22.27 ; 17,1-2; Nb 20,2.5.8 ; 21,5, etc.), mais on le retrouve aussi dans plusieurs autres récits de la Bible hébraïque. Ainsi, Élie, devant les menaces de mort d'Izebel, fuit dans le désert et souhaite mourir (1 R 19, 1-5). Un messager divin lui apporte à manger et à boire et assure sa survie (cf aussi 1 R 17,3-6). De plus, la soif menace l'existence d'autres étrangers, aux côtés de Sisera : c'est le cas d'Hagar, abandonnée dans le désert avec son fils ; YHWH lui révèle la présence d'un puits alors qu'il ne reste plus une goutte dans sa gourde (Gn 21,14.19) ; de même, l'Égyptien, esclave d'un Amalécite secouru par David et ses troupes en 1 S 30,11.12. Grâce à lui, David retrouve ses adversaires, les massacre et récupère ses biens et ses gens (1 S 30,17-20). Au contraire de ces Égyptien.ne.s, Sisera ne sera secouru qu'en apparence. Le traitement de faveur des lignes suivantes du verset 25 dissimule en fait le meurtre à venir. Ce sont des intentions mortifères qui se cachent derrière le manger et le boire. Le cas de 1 R 13 est fort intéressant à ce sujet. En effet, un homme de Dieu suit un jeûne dicté par YHWH. Il refuse de boire et de manger avec le roi Jéroboam. Un prophète réussit pourtant à le convaincre de partager son repas. La transgression le mène à être tué par un lion. Le mot מָוֶה se retrouve à huit reprises dans le chapitre 13 : aux versets 8.9.16-19.22. De même, les eaux volées de la femme folle en Pr 9,17 conduisent tout droit au She'ôl²²⁰ (Lavoie, 2004, p. 190-196 ; McDonald, 2008, p. 115, note 37 ; Zakovitch, 1981, p. 369). Dans les deux cas, la douceur du repas cache effectivement la douleur à venir. C'est précisément ce qui a lieu avec Sisera.

²²⁰ Cf. aussi Job 26,2. Le monde souterrain et aquatique est associé à la mort, au She'ôl du point de vue de la cosmologie biblique. En ce qui a trait aux sources d'eau comme langage métaphorique pour parler du corps féminin désiré/désirable, cf. aussi Pr 5,15.16 et Ct 4,15 ; 5,12. En Ct 8,7, au contraire l'eau est ce qui « n'êteindra pas l'amour » (Cadiot et Berder, 2001, p. 1629).

Deux occurrences de מַיִם, « eaux », ailleurs dans le livre des Juges, méritent une attention particulière en raison de la présence d'autres mots communs avec Jg 5,25. Il y a d'abord le cas de Jg 1,15 (cf. aussi Jos 15,19) alors qu'Achsah exige des sources d'eau (réservoirs) de son père Caleb afin d'assurer sa survie et celle de sa famille en devenir. Elle pousse d'abord son mari Othniel à faire cette demande (שאל) de propriété, mais cela ne mène à aucun résultat. Elle formule donc la demande elle-même et obtient ce qu'elle veut. En Jg 6,38, c'est au tour de Gédéon de faire usage à la fois d'eau et d'un instrument qui apparaît plus loin dans le verset 25, כַּפֶּל, « bol ». Ces éléments lui permettent d'effectuer le test de la toison sèche dans l'objectif de vérifier s'il est bel et bien choisi par Dieu pour mener le combat contre les ennemis d'Israël. J'y reviendrai. Je souhaite seulement mentionner que, dans le cas d'Achsah comme dans celui de Gédéon, l'eau est une promesse de vie et de victoire. Même chose dans le cas de Samson qui retrouve ses forces grâce à la source de Léhi (Jg 15,19). L'eau demandée par Sisera est porteuse d'une tout autre signification.

2.5.2.1 Se désaltérer ou comment en finir avec la noyade

Comme on le constate aisément à la lecture du cantique en entier, le thème aquatique est loin d'en être à ses débuts au verset 25, bien au contraire. La théophanie aux versets 4-5 prend clairement une forme, aqueuse, avec les fortes pluies et la liquéfaction des montagnes. Le terme מַיִם apparaît d'ailleurs à la toute fin du verset 4. On le retrouve de nouveau à l'état construit pour désigner les « eaux de Megiddô » au verset 19 et finalement au verset 25 (Auffret, 2002, p. 138 ; Coogan, 1978, p. 155 ; Echols, 2008, p. 67). Cependant, plusieurs autres points d'eau sont indiqués tout au long du chant : les puits (מְשָׁאִים) où les bergers

abreuvent leurs troupeaux (11), les ruisseaux (פְּלִיטוֹת) auprès desquels se trouve Reuben (15-16), le fleuve du Jourdain près duquel habite Gilead (17), la mer avec Dan sur ses bateaux (אֶיִתוֹ) et Asher qui reste dans ses ports (פְּרָצִי) (17). En ce qui concerne ces quatre tribus, on leur reproche précisément leur immobilité. Appelées à combattre par Déborah et Baraq, elles n'ont pourtant pas bougé (Auffret, 2002, p. 121). Alors qu'aux versets 4-5, l'eau signifiait l'effondrement des cieux et des montagnes au passage de la divinité, les tribus avec des points d'eau à proximité font le choix de la fixité. L'eau est pourtant de nouveau un symbole de mouvement alors que le verset 21 décrit le combat des étoiles²²¹ contre Sisera et que le verset 22 est consacré exclusivement au torrent du Qishôn et à son intervention dans la bataille. Dans ce dernier verset, le mot נָחַל, « torrent », apparaît à trois reprises. Il constitue d'ailleurs une paire stéréotypée avec מַיִם (Auffret, 2002, p. 126 ; Avishur, 1984, p. 423). Bref, comme l'analyse structurelle d'Auffret permet de le démontrer, l'eau constitue un filon significatif de la poésie du cantique (cf. Hauser, 1980, p. 30) : théophanie et victoire contre les Cananéens, toutes des interventions divines, empruntent des traits marins pour signifier la violence de la bataille. Cependant, au cœur du poème, c'est aussi la fixité des tribus près de leurs cours d'eau que Déborah et Baraq dénoncent dans leur chant. Sisera, rescapé de cette bataille, très probablement trempé jusqu'aux os, espérait-il que son breuvage lui réserve autre chose que la violence du Qishôn ? Qu'il soit pareil à la tranquillité des ruisseaux de Reuben et au cours du Jourdain de Gilead ? Auffret résume la situation comme suit : « le torrent l'a vaincu [Sisera], et lui espère – mais il se trompe – que le gobelet d'eau le désaltérera » (Auffret, 2002, p. 139 ; cf. Younger, 1991, p. 131 ; 2002, p. 154-155). Bien au contraire, la violence se poursuit jusque dans cet autre liquide. Rappelons, avec Matthews, que l'eau est un motif commun des chants de victoire

²²¹ À propos de la croyance cananéenne selon laquelle les étoiles sont la source de la pluie, cf. Blenkinsopp, 1961, p. 73.

(cf. Ex 15,1-4.10 ; Matthews, 2004, p. 78). Sisera en demande plus alors que ces flots ont détruit son armée (Hauser, 1980, p. 36). Selon Hauser, le verset 25 se déploie d'ailleurs sur un rythme accéléré, un sentiment d'urgence, alors que la demande du fuyard prend à peine deux mots (190, p. 36). Veut-il mourir ? Souhaite-t-il finir le combat ? O'Connell, à la suite de Hauser, discerne une ironie certaine dans la demande adressée à Yaël (1996, p. 120 ; Hauser, 1980, p. 36). Schneider évoque avec justesse une lutte à finir qui s'amorce entre Yaël et Sisera, une lutte traduite en poésie avec « the language of give and take » (2000, p. 259).

2.5.2.2 Demander à une femme : de l'idéal au piège

En effet, le verset 25 insiste sur les tensions qu'implique l'échange supposé entre les personnages. Pour signifier cette requête, le verbe *בָּשַׁל*, « demander », au *Qal*, parfait, 3^e personne masculin singulier, est employé. Dans les autres occurrences aux mêmes mode, temps et personne, ce n'est pas de l'eau, mais des biens – matériels ou spirituels –, en apparence beaucoup plus précieux, qui sont demandés : Joseph, sous couvert de l'anonymat, questionne ses frères sur la famille dont il est séparé depuis si longtemps (Gn 43,7(27) ; 44,19) ; Josué acquiert une ville (Jos 19,50) ; Gédéon les anneaux d'or du butin ismaélite (Jg 8,(24)26) ; Elqanah et Hannah, une descendance en échange du fils qu'elle avait demandé (1 S 2,20) ; Salomon demande à YHWH le discernement, l'art de faire régner la justice (1 R 3,10), David, la vie royale (Ps 21,5), YHWH exauce son peuple en le nourrissant dans le désert (Ps 105,40) et Yavets en le délivrant de sa souffrance (1 Ch 4,10), etc. Ce verbe est par ailleurs employé de manière très fréquente pour signifier la consultation de YHWH, qu'elle soit directe ou par le biais de certains « dispositifs » (*térâphim* Ez 21,26 ; *ourim* Nb 27,21 ; arbre Os 4,12), notamment par l'entremise de rois, de prophètes, de prêtres ou par le

peuple lui-même (cf. Jg 1,1;18,5 ; 20,18.23.27 ; 1 S 10,22 ; 14,37 ; 22,10.15 ; 23.2.4 ; 28,16 ; 2 S 16,23 ; Is 7,11-12 ; Jr 36,17 ; 37,17 ;38,14 ; 1 Ch 10,13, etc.). En 1 S 12, Samuel l'emploie à de nombreuses reprises pour signaler les demandes – à répétition – du peuple afin d'obtenir un roi (1 S 12, 13.17.19). Ainsi, aux côtés de la requête de l'assoiffé Sisera, on trouve des demandes de grande valeur impliquant patriarches et rois, richesses et fécondité.

Sa demande apparaît d'autant plus étrange qu'elle s'inscrit à l'intérieur d'un chant où l'eau abonde et est d'ailleurs la principale responsable de sa défaite. Tel que précédemment mentionné, Achsa est la seule autre personne qui demande de l'eau à l'aide du même verbe, à l'infinitif construit (לִשְׁאֹל) (Jos 15,18 ; Jg 1,14). La chose apparaît normale alors qu'elle hérite du désert du Néguev (Jos 15,19 ; Jg 1,15). Par ailleurs, le verbe est employé à l'impératif (שְׁאֹל) pour signifier une demande de pluie à YHWH en Za 10,1. Un souhait qu'il vient d'exaucer de manière terrifiante pour les troupes cananéennes en Jg 5.

On compte par ailleurs deux autres occurrences du verbe שְׁאֹל en contexte hospitalier. En effet, David envoie ses jeunes gens chez Naval le Calébite pour obtenir à boire et à manger (1 S 25, 5.8), mais celui-ci refuse (1 S 25, 10.11). Abigaïl évitera à sa maisonnée une mort certaine en allant à la rencontre de David et son groupe avec des ânes chargés de vivres (1 S 25,18). Naval, lui, mourra (1 S 25,38). Autrement, le verbe est rarement associé aux thèmes de la survie et de l'hospitalité, à l'exception de YHWH qui fournit des caillies à son peuple (Ps 105,40) et à la veuve d'un fils de prophète dont les enfants risquent l'esclavage si elle ne rembourse pas ses créanciers. Élisée lui conseille alors d'emprunter (« demander ») des vases à ses voisins et il y multiplie l'huile, assurant sa survie (2 R 4,3).

Il s'agit par ailleurs d'un verbe fort intéressant du point de vue des rapports sociaux de sexe et de classe. En effet, dans plusieurs récits, s'y articulent les relations de pouvoir entre hommes et femmes. Qu'elles soient ou non les initiatrices des demandes, les femmes y tirent souvent subtilement les ficelles et manipulent habilement les hommes à qui elles s'adressent. J'ai déjà mentionné Achsah, mais d'autres se trouvent à ses côtés. Il y a d'abord Hannah qui obtient le fils tant convoité, Samuel, et qui le renvoie auprès du prêtre Éli, une fois sevré, afin qu'il soit au service de YHWH (1 S 1,17.20.27.28). Comme je l'ai déjà mentionné, avec son mari Elqanah, elle obtiendra par la suite une descendance (1 S 2,20). De même, la reine de Sheva obtient tout ce qu'elle veut du roi Salomon (1 R 10,13 ; 2 Ch 9,12). La Shounammite dont le fils est mort s'en prend à Élisée en lui rappelant qu'elle ne lui a jamais demandé de fils, enfant qu'il ressuscitera (2 R 4,28). Le même verbe **בָּשַׁח** est utilisé lorsqu'elle retrouve ses propriétés en 2 R 8,6. De même, la demande de David à la femme de Teqoa révèle qu'elle lui a raconté une fiction, à la demande de Joab, afin qu'il se réconcilie avec son fils Absalom, ce qu'il fera. (2 S 14,18). Pareillement, la femme sage de la ville d'Abel-Beth-Maaka, affirmant « qu'il suffit de consulter [**בָּשַׁח**] Abel et tout sera réglé », rappelle l'importante influence de cette ville « mère en Israël » et sauve la cité d'une destruction certaine aux mains de Joab et de son armée (2 S 20,18-19). Tel que mentionné au chapitre précédent, le verbe au *Qal*, parfait, 3^e personne masculin singulier avec suffixe au féminin singulier, est aussi utilisé dans la prose du chapitre 4, alors que Sisera demande à Yaël de se poster à l'ouverture de la tente et de dire qu'il n'y a aucun homme chez elle si quelqu'un le lui demande (Jg 4,20) (cf. *supra*). Yaël a désobéi à ce sujet en Jg 4 et elle s'apprête à désobéir de nouveau en Jg 5,25 en offrant autre chose à boire. La dernière demande homme-femme que je souhaite considérer présente ceci de particulier qu'elle se joue sur plusieurs plans : Adoniyyah demande à Bathsheba, la reine-mère, d'obtenir pour lui Abishag, la concubine de son défunt père David

(1 R 2,16). Elle porte cette demande à son fils, le roi Salomon (1 R 2,20.22). Bien qu'elle semble jouer un simple rôle de courroie de transmission, c'est loin d'être le cas. Bathsheba ne peut ignorer que cette demande mènera à la mort d'Adoniyyah (1 R 2, 23-25), seul rival de son fils. Même en ce qui concerne les femmes qui sont objets d'une demande, que l'on veuille les « récupérer » ou les identifier, certaines disposent d'une marge de manœuvre et d'un certain pouvoir. Ce n'est certes pas le cas de Mikal, captive que David souhaite récupérer (2 S 3,13), ni des femmes que Rehoboam fournit à ses fils en grande quantité (2 Ch 11,23), mais Rébecca fait la démonstration de sa forte personnalité en décidant d'elle-même de quitter immédiatement avec le serviteur d'Abraham (Gn 24, 57). De même, Juda, qui demande aux hommes du pays où se trouve la prostituée, est tombé dans le piège de sa belle-fille Tamar (Gn 40,7). Bref, via ces demandes, plusieurs femmes font la démonstration de leur ruse.

Comme Judah et Adoniyyah, Sisera est piégé²²² par une femme. Comme il l'était déjà dans la prose de Jg 4,20. Yaël se retrouve aux côtés de Bathsheba et de Tamar : l'une employant son influence maternelle auprès de son fils, la seconde sa sexualité pour faire entendre son droit. Maternité et sexualité peuvent-elles être des lieux de contre-pouvoirs pour les femmes ? C'est précisément à ces imageries que le meurtre empruntera lui aussi. Yaël entend-elle trop bien ou trop peu la demande que Sisera lui exprime ? En effet, se pourrait-il qu'il demande à mourir, comme Élie en 1 R 19,4²²³ ? Tel que démontré précédemment, la demande d'eau a effectivement quelque chose de suicidaire (cf. van Dijk-Hemmes, 1993, p.112). Et c'est précisément en ces termes mortifères que Yaël entend lui répondre. Au contraire de YHWH, Rébecca et la

²²² La demande de Gédéon est elle aussi piégée. Avec les anneaux d'or, il confectionnera une statue qui mènera le peuple à l'idolâtrie (Jg 8,27).

²²³ YHWH refuse d'ailleurs cette demande en pourvoyant aux besoins en nourriture d'Élie.

veuve de Sarepta, ce n'est pas d'eau dont elle abreuvera Sisera. Elle bouscule d'emblée les règles de l'échange. Elle prend le contrôle (Reis, 2005, p. 30 ; Brison, 2013, p. 150).

2.5.3 Du dernier boire à la crème des héros

Il était déjà clair dans la prose de Jg 4 que la réponse de Yaël à la requête du général en fuite, du lait plutôt que de l'eau, était de l'ordre de l'excès, d'une hospitalité particulièrement généreuse. C'est aussi le cas en Jg 5,25, mais comme j'aurai l'occasion de le démontrer, Yaël se révèle une hôtesse très consciente des rapports de classes qui la lient à Sisera. La réception de son invité atteint des sommets d'apparat pour un contexte nomade. J'ai déjà considéré les occurrences du mot חָלָב, « lait caillé », dans le chapitre précédent, et la contribution de cet aliment à camper le décor nomade, à inscrire le meurtre dans le prolongement de ce mode de vie dont fait partie l'accueil fort hospitalier de Yaël (Abadie, 2011, p. 73 ; Ackerman, 1998, p. 101 ; Bal, 1995, p. 92 et 105 ; Fokkelman, 1995, p. 620). Dans cette section, j'insisterai donc plutôt sur les usages du verbe נתן, « donner », au *Qal*, lorsqu'une femme en est le sujet, en particulier lorsqu'il s'agit de dons « nourriciers ».

Selon Abadie, les trois breuvages dont il est question au verset 25, eau, lait (caillé) et crème, participent d'une logique d'abondance, de fécondité et de fertilité, créant un contraste certain avec la violence qui suit (Abadie, 2011, p. 69). Ackerman est d'ailleurs d'avis que, comme en Jg 4,19, certaines images de la maternité sont en jeu en Jg 5,25 (2000, p. 39-40). Ils et elles sont nombreux à abonder dans la même sens : la substitution de l'eau fait de la femme sous la

tente, au moins symboliquement, une mère (Ackerman, 1998, p. 90 ; Bach, 1997, p. 184 ; Brenner, 1993, p. 103 ; Exum, 1995, p. 72 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 404 ; Fokkelman, 1995, p. 622 ; Van Dijk-Hemmes, 1993, p. 112 ; cf. aussi O'Connell, 1996, p. 123). À la suite de Bal (1995, p. 183), je tenterai de démontrer que la performance maternelle se situe pourtant plutôt aux versets 27 et 28 alors que c'est la construction coextensive des rapports de genre, de classe et d'ethnicité qui est en jeu au verset 25. Yaël incarne-t-elle néanmoins un idéal nourricier au verset 25, comme le soutient Ackerman (1998, p. 90-91) ?

À mon avis, il faut détacher le « nourricier » du « maternel ». Brenner insiste beaucoup sur l'opposition entre les symboliques de l'eau – masculine – et du lait – féminine –, assimilant trop rapidement la fonction nourricière de Yaël à un prolongement de la maternité. Toutes les femmes ne sont pas mères et aucune information n'est fournie par le poème à ce sujet pour Yaël (contre Brenner, 1993, p. 103). Dans ce texte déjà ancien, Brenner reconduit, sans les critiquer, les normes de genres des textes bibliques et la complémentarité des rôles féminins et masculins (1993, p. 103-105) : les femmes sont mères et nourricières. Elle affirme d'ailleurs : « since Jael voluntarily substitutes milk for water, this item is a transference from the male into its corresponding female symbolism » (1993, p. 101). En tant que lectrice, il faut pourtant prendre du recul et dé-essentialiser notre rapport au texte.

Comme Alter le souligne fort à propos, l'épisode du meurtre en Jg 5,24-27 ne contient pas de maternage (Alter, 1985, p. 48-49; cf. Bal, 1995, p. 158 ; Guest, 2011, p. 24 ; contre Fewell & Gunn, 1990, p. 404) comme c'était le cas en Jg 4,19. Il insiste plutôt sur le fait que le don de lait, « in an intensifying pattern of verse parallelism, [it] is presented as a gesture of "epic" hospitality that goes beyond

ordinary expectations » (Alter, 1985, p. 48). Néanmoins, je n'irais pas jusqu'à exclure toute signification maternelle de la scène comme il le fait. Yaël n'est pas que violence en Jg 5 (contre Alter, 1985, p. 48-49). Il faut plutôt chercher à établir les équivalences entre les dimensions nourricière et meurtrière de sa performance. En effet, ses décisions dans la sphère de l'hospitalité ont un retentissement jusque dans la sphère de la violence. Comme le note Auffret, le choix du laitage au lieu de l'eau apparaît tout ce qui a de plus normal en milieu nomade (cf. MacDonald, 2008, p. 35-36). Cependant, il s'agit d'un premier acte de désobéissance qui fait dévier de la simple trajectoire hospitalière les gestes suivants : « [...] mais cet écart en prépare un autre nullement bienveillant, mais au contraire, comme le passage de la précieuse vaisselle aux dangereux outils le laisse deviner, cruel comme un acte de guerre, auquel d'ailleurs il s'apparente » (Auffret, 2002, p. 129-130). La réponse trop généreuse de Yaël (Auffret, 2002, p. 130 et 143 ; Duran, 2005, p. 118) éjecte Sisera du cadre de l'hospitalité. Auffret observe qu'il y a opposition entre les versets 24-25, le « volet serein », et les versets 26-27, le « volet tragique » (2002, p. 130). Cela est juste, mais il ne faudrait pas les opposer de manière trop rigide. L'excès dans le traitement spécial de Sisera se poursuit de la même manière du verset 25 au verset 26. Il y a une troublante contiguïté entre le nourrir et le meurtre. Il y a mélange des domaines et des sphères d'activités (cf. MacDonald, 2008, p. 110). D'ailleurs, au caillé ou au beurre qu'on imagine renversé sur le sol se mêlera bientôt le sang de Sisera (Auffret, 2002, p. 130, note 51).

2.5.3.1 Ce que femme donne : de l'abondance au néant

Ce don est exprimé à l'aide du verbe très commun תָּן , « donner ». Cependant, ce qui est moins commun, c'est l'intérêt que portent les rédacteurs bibliques aux

dons « féminins ». Il est intéressant d'explorer les occurrences d'un tel verbe au féminin. D'abord, en ce qui concerne les autres occurrences du *Qal* parfait 3^e personne féminin singulier, נתנה, « elle donna », on note deux emplois dont la dimension nourricière est claire : d'abord l'adam, pris en flagrant délit par Dieu, dénonce la femme : c'est elle qui lui a donné à manger de l'arbre (Gn 3,12). On connaît la malédiction divine qui s'abat ensuite sur le couple. Le verbe apparaît d'ailleurs déjà au *wayyiqtol* féminin singulier au verset 6 (וַתֵּחַן). Transparaît très clairement le danger associé à la nourriture, en particulier lorsque des femmes en sont les donatrices. Eve et Yaël se retrouvent ainsi associées à travers les thématiques de la sexualité et de la mortalité. La seconde occurrence que je retiens, du point de vue nourricier, implique Ritzpah et son « non-don ». En effet, elle protège les cadavres des fils de Saül des oiseaux et autres prédateurs en veillant sur leurs corps (2 S 21,10). Dans ce dernier cas, au contraire de Gn 3,12, la dimension mortifère précède le non-don, mais « céder » du terrain aux oiseaux équivaldrait effectivement à l'impossibilité d'une inhumation et donc à une malédiction (cf. *infra*). En fait, les dons de femmes dans la Bible hébraïque s'inscrivent dans trois grands filons de significations : celui de la mort et de la malédiction ; celui de la vie, de l'abondance et de la fécondité ; celui de la sexualité qui peut croiser l'un ou l'autre des deux premiers filons.

2.5.3.1.1 Le don de la mort

D'autres occurrences du verbe נתן, lorsqu'une femme en est le sujet, mettent aussi de l'avant des « dons » indésirables, associés à la mort, à la défaite ou à la malédiction. Au *Qal* parfait, 3^e personne du féminin singulier, on retrouve aussi Babylone, personnifiée sous les traits d'une femme qui abdique devant ses assaillants, en « donnant la main » (Jr 50,15). De même, la Jérusalem

personnifiée est accusée par YHWH d'« avoir » donné », au *Qal*, parfait et imparfait, deuxième personne du féminin singulier (תָּתַן et תִּתֵּן), ses fils en sacrifice (Ez 16,21.36). Dans l'épisode des mères cannibales, on retrouve deux emplois du verbe à l'impératif (תִּתֵּן) alors que l'une et l'autre femmes s'interpellent : l'heure est venue de manger leur fils (2 R 6,28-29). Le nourrir est ici tout ce qu'il y a de plus mortifère. On retrouve cette même pulsion de mort dans le désir d'Ahab, inconsolable car il n'a pas réussi à obtenir la vigne de Naboth, et surtout dans la promesse d'Izebel de lui procurer cette vigne tant convoitée (1 R 21,4.6.7). C'est la mort de Naboth qui en permettra l'obtention²²⁴.

2.5.3.1.2 Le don de vie : abondance, fécondité et sexualité ?

À l'autre extrémité du spectre de la « générosité féminine », on retrouve des dons beaucoup plus attrayants pour ceux et celles qui les reçoivent. Au *Qal* parfait ainsi qu'au *wayyiqtol* 3^e personne du féminin singulier, on retrouve la reine de Sheva et les innombrables richesses dont elle fait cadeau au roi Salomon (1 R 10,10 ; 2 Ch 9,9). Aux côtés de cette reine généreuse, on trouve la femme de valeur de Pr 31,15.24, qui nourrit sa famille et fait des dons aux marchands. Ruth²²⁵, cette autre femme de valeur, fait aussi partie de la même catégorie, elle qui rapporte une part de grains rôtis, obtenus lors de sa journée de glanage, à Noémie sa belle-mère (Rt 2,18). Le livre des Proverbes emprunte aussi aux traits de l'échange amoureux et de la féminité pour représenter la sagesse comme la compagne toute désignée pour les jeunes hommes auxquels il s'adresse. Ce choix

²²⁴ On pourrait aussi mentionner la fiction de la femme de Teqoa dans laquelle elle raconte qu'on lui a demandé de livrer son fils fratricide. Il serait alors mis à mort (2 S 14,7).

²²⁵ Les dons de femme à femme sont plus rares et impliquent chaque fois un « aliment » : le corps des fils des mères cannibales (2 R 6,28-29), les mandragores que Rachel demande à Léah (Gn 30,14), le fruit du glanage de Ruth qu'elle conserve pour Noémie (Rt 2,18). Dans chaque cas, l'enjeu est celui de la survie et de la fécondité et un homme est le destinataire, le témoin ou l'origine du don.

lumineux est représenté par un présent royal : une couronne (Pr 4,9). Une bonne part des autres occurrences que je classe dans cette catégorie concerne les matriarches et l'enjeu de la fécondité. Sarah, Rachel et Léah donnent tour à tour leurs servantes, Hagar, Bilha et Zilpa à leurs maris afin d'obtenir une descendance (Gn 16,3.5 ; 30,4.9.18). Rachel demande aussi à sa sœur de lui donner les mandragores, racines aux vertus aphrodisiaques, rapportées par son fils Reuben. Léah accepte en échange d'une nuit avec leur époux dont elle obtiendra un fils (Gn 30,14). L'intervention rusée et généreuse de Rébecca à l'endroit de son fils est aussi à situer dans cette catégorie : grâce au repas qu'elle lui donne – le verbe est employé au *wayyiqtol*, 3^e personne féminin singulier – Jacob obtiendra la bénédiction paternelle (Gn 27,17). Le « don » d'une femme prend aussi les atours de la dissimulation en 2 Ch 22,11 alors que Yehoshavât cache, à l'aide du verbe *סָמַח* au *wayyiqtol*, Yoash et sa nourrice, afin de le préserver de la fureur meurtrière d'Athaliah. Le don de Yaël est tout autre et n'implique ni (sur)vie, ni fécondité, ni bénédiction. Son don est clairement mortifère.

2.5.3.1.3 Le don sexuel : de la fécondité « forcée » à l'idolâtrie

J'ai déjà mentionné les matriarches qui font cadeau de leurs servantes à leurs maris afin d'en obtenir une descendance, échange sexuel dont Hagar, Bilha et Zilpa ne sont aucunement les sujets. D'autres cas de « don sexuel » de femmes permettent de montrer le chevauchement avec l'une ou l'autre des précédentes catégories. Les exemples sont nombreux dans le cas de la Jérusalem personnifiée en prostituée (Ez 16,18.19.33) et d'Oholah (Ez 23,7). La première détourne les dons de YHWH vers ses amants ; la seconde se donne sexuellement aux

Assyriens. Toutes deux symbolisent l'idolâtrie²²⁶. Toutes deux seront longuement violentées pour leurs comportements. Leurs dons ne sont pas féconds, mais bien mortifères, au contraire du don d'amour du Ct 7,13.

Où situer Yaël parmi ces dons de femmes ? Son don généreux s'inscrit certes aux côtés de ceux de la femme de valeur de Pr 31, de Ruth (Rt 2,18) et de la reine de Sheva. En effet, Yaël nourrit, comme il se doit pour une femme (Duran, 2005, p. 122 ; Lindars, 1995, p. 275). Elle n'échappe pas aux rôles traditionnels. Au contraire, elle les performe à fond (cf. Yee, 2013, p. 177). Cependant, sa désobéissance à la demande de Sisera l'inscrit davantage dans le prolongement d'une autre désobéissance, celle d'Eve (Gn 3,6.12) et plus encore avec la ruse de Rébecca qui trompe son mari afin que son fils favori, Jacob, obtienne la bénédiction (Gn 27,17). Le repas assure la dimension de réconfort de l'entreprise, le mensonge ne saurait s'y loger. La nourriture dit vrai. Toujours. Et pourtant, comme dans le cas du repas servi à Isaac, la ruse de Yaël s'articule autour de cette fausse douceur du lait caillé, la violence se trouve tout au creux du plat (cf. Duran, 2006, p. 30). Au contraire de la Jérusalem personnifiée, Yaël ne détourne pas les dons vers des destinataires « non-méritants » (Ez 16,19), elle transforme la nature même de ces dons. Elle se rapproche plutôt de la Jérusalem qui sacrifie ses fils, d'Izebel et des mères cannibales dans leur dimension de violence et peut-être aussi, dans le cas de ces dernières, de survie. La nourricière est aussi la meurtrière (cf. Bach, 1997, p. 184). Cependant, d'un point de vue biblique, la nourriture offerte par une femme n'est pas, à tout coup, comme le prétend Bach, un indice de transgression en raison du précédent créé par ces femmes nourricières/meurtrières. Ce qu'elle appelle la « relation première » des femmes à la nourriture n'est que le produit de rapports sociaux

²²⁶ Le verbe est aussi utilisé pour signifier que YHWH éradiquera les pratiques prostitutionnelles/idolâtres de Jérusalem (cf. Ez 16,41) : « Tu n'auras plus à payer [Tu ne donneras plus encore] » !

de sexe. Elle n'existe pas de toute éternité. Cette relation peut et est appelée à bouger (contre Bach, 1997, p. 184). Bach a néanmoins raison de percevoir le nourrir comme l'un des lieux de la réarticulation de ces rapports sociaux de sexe (1997, p. 175).

La représentation du nourrir est surtout un révélateur de la fragilité de la relation qui s'y joue et de la confiance qui s'y trouve investie, parfois à tort. En effet, il s'agit de l'un de ces espaces où les femmes ont la possibilité de faire émerger un contre-pouvoir (cf. Bach, 1997, p. 184). Le propos de Douglas sur la différence entre repas et boissons s'avère fort éclairant dans la mesure où Yaël, en remplaçant l'eau par le caillé ou le beurre (cf. *infra*), inscrit de la proximité et de l'intimité dans sa relation avec Sisera, grâce à cet aliment à mi-chemin entre liquide et solide, cet aliment élémentaire dont elle dispose très certainement dans sa tente (Duran, 2006, p. 15). Elle reconnaît par ailleurs l'invité de marque qui entre chez elle. Douglas affirme à ce sujet : « Drinks are for strangers, acquaintances, workmen, and family. Meals are for family, close friends, honored guests. The grand operator of the system is the line between intimacy and distance » (Douglas, 1999, p. 256). L'anthropologue reconnaît l'importance du réseau de relations dans lequel s'inscrit le « nourrir » et ses différents aliments. À cet effet, Duran me semble faire fausse route avec son catalogage des aliments selon lequel le lait de chèvre probablement offert par Yaël n'a aucune connotation violente puisqu'il est associé à la vie et au féminin (Duran, 2006, p. 25). Elle affirme en effet « [...] the food-as-killing assumption does not seem to hold » (Duran, 2005, p. 119) et considère le lait comme le symbole même de la supercherie, de la trahison. On retombe dans une vision très essentialiste des sphères féminine et masculine auxquelles correspondent le soin ou la sollicitude d'un côté et la violence de l'autre. Par ailleurs, ce n'est pas l'intimité ainsi créée entre Yaël et Sisera qui est fausse, c'est plutôt que la relation ainsi établie à

travers le trope de la nourriture révèle des vulnérabilités, lieux aussi propices au dorlotement²²⁷ qu'à la violence (cf. Duran, 2005, p. 118).

2.5.3.2 Du confort à l'endormissement ?

Le lait proposé par Yaël, comme c'était déjà le cas en Jg 4,19, est souvent perçu par les commentateurs et commentatrices du livre des Juges comme ayant une fonction soporifique (Auffret, 2002, p. 129 ; Dhorme dans Bal, 1995, p. 105, 156 ; Boling, 1975, p. 114 ; Frolov, 2013, p. 318 ; Klein, 1993, p. 30 ; 2003, p. 38 ; Leneman, 2007, p. 456 ; Lindars, 1995, p. 274 ; Schneider, 2000, p. 92). Yaël souhaitait ainsi faire tomber Sisera dans le sommeil pour l'assassiner. À la lumière des parallèles avec les livres de Judith et d'Esther, Zakovitch propose même que le lait ait été substitué au vin, suite à la censure de l'épisode, un scénario tout droit tiré des *Antiquités bibliques* de Pseudo-Philon (Zakovitch, 1981, p. 369-370 ; cf. aussi Bal, 1995, p. 156 ; Burnette-Bletsch, 1998, p. 62 ; Frolov, 2013, p. 310). Sans adopter la thèse de la censure, on se doit tout de même de considérer l'hypothèse de l'endormissement dans son association avec le produit laitier. Alors qu'on trouvait effectivement les verbes נָפַל au *Niphal*, « tomber profondément endormi », et יָעַף, « être épuisé », en Jg 4,21, nulle trace du moindre sommeil en Jg 5,24-27. Selon Lindars, une mention claire n'était pas nécessaire, l'offrande de lait en faisait déjà la suggestion (1995, p. 274). La chute de Sisera en Jg 5,27 ne suggère-t-elle pas, pourtant, qu'il était debout et non endormi sur le sol (Bonfiglio, 2013, p. 166 ; Christianson, 2007, p. 529 ; Fewell, 1992, p. 69 ; Houston, 1997, p. 541 ; Schneider, 2000, p. 93 ; Soggin, 1987, p. 92) ? Comme le souligne Fischer, l'accent est ailleurs (2009, p. 162). Frolov et

²²⁷ Hauser n'a pas tort de mentionner qu'en apparence Yaël « [is] pampering the enemy » avec ce laitage qu'elle lui offre (1980, p. 35).

Lindars sont d'un autre avis : ils soutiennent tous deux que Sisera était endormi, en Jg 4,21 et en Jg 5,26-27. L'utilisation des outils sur un Sisera debout ainsi que la chute du cadavre entre les jambes de Yaël paraissent toutes deux irréalistes à Frolov (2013a, p. 140-141 ; cf. aussi 2013b, p. 318). Je traiterai de manière approfondie le verset 27 dans la section qui suit. On peut déjà souligner que Frolov semble oublier l'importance du genre littéraire du texte auquel il s'intéresse. Le cantique n'a aucune visée de réalisme littéraire (cf. par exemple, Bal, 1995, p. 184). Il s'agit avant tout d'une fiction poétique dans laquelle se succèdent des images fortes à vive cadence. D'ailleurs, dans une perspective qui se veut tout aussi « réaliste », à la suite de Houston, on se doit de conclure que le *leben* (lait²²⁸) est la boisson la plus commune en milieu bédouin pour se désaltérer et non l'eau (Houston, 1997b, p. 537 ; cf. Bal, 1995, p. 105). Nul besoin d'y voir une volonté d'endormissement de son invité par Yaël. La plausibilité dans l'enchaînement des actions n'a aucune importance. Déborah chante les moments forts de cette rencontre meurtrière entre Yaël et Sisera. Comme l'a bien noté Sharon, l'échange entre Yaël et Sisera dans le poème « can be more suggestive and less delineative than the prose version » (2007, p. 259). Au verset 25, l'attention du lectorat est d'ailleurs appelée à se poser plus particulièrement sur une image forte, la pointe du verset dont les lignes constituent un chiasme, une gradation ascendante selon Bal, et dont il s'agit maintenant de traiter : la « faïence des héros » (Bal, 1995, p. 180).

²²⁸ Dans l'opéra *Debora e Jael* d'Ildebrando Pizzetti (1880-1968), le lait offert est étroitement associé à l'amour et à la pitié que Yaël ressent envers Sisera (Leneman, 2007, p. 456).

2.5.4 La faïence des héros ou la vaisselle des grands jours

En effet, le poème met visuellement l'accent sur un objet saisi par Yaël : il s'agit de la vaisselle dans laquelle est offert le laitage. L'expression employée pour la désigner est **בַּסֶּפֶל אֲדִירִים**. Le terme **סֶפֶל** présente uniquement deux occurrences dans la Bible hébraïque, toutes deux dans le livre des Juges : Jg 5,25 et Jg 6,38. Ce mot vient donc associer les deux histoires (Kaminsky, 2012, p. 420-421). Selon le Brown-Driver-Briggs, il s'agit possiblement d'un emprunt à une langue étrangère. En assyrien, on retrouve le mot *saplu* qui signifie « bol », « bassine ». Apparemment, un tel bol faisait partie des objets offerts dans le tribut ou pillés pour le butin (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 705-706).

En Jg 6,38, Gédéon demande une preuve de son « élection » à YHWH comme leader des Israélites dans la bataille à venir : la rosée du matin doit se déposer uniquement sur la toison de laine placée sur l'aire de battage et non sur le sol. Il lui fera la requête inverse par la suite (v. 39-40). Gédéon est exaucé dans sa demande : le lendemain, il tord la toison et remplit un grand bol (**סֶפֶל**) de cette eau (Jg 6,36-40). Le sol est demeuré sec. Les deux occurrences laissent clairement entendre qu'il s'agit d'un contenant, probablement un bol aux bords assez larges puisqu'il contient toute la rosée du matin. Il s'agit d'un bol large et profond pour boire, aussi bien de l'eau que du lait (caillé ou beurre) (cf. Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 706 ; Lindars, 1995, p. 277 ; Reis, 2005, p. 39-40). On ne retrouve donc pas l'outre de peau de Jg 4,19, mais un objet plus raffiné, peut-être luxueux, sans doute un produit de la poterie ou de la métallurgie (Alter, 1985, p. 47). La présence d'un tel objet dans un butin témoigne de sa valeur. Celui-ci ne tombera pas aux mains de Sisera, comme le butin d'argent en Jg 5,19. Certain.e.s ont proposé une correction du texte, remplaçant le mot rare **סֶפֶל** par celui plus

commun de כּ « gobelet²²⁹ » (cf. McDaniel, 1983, p. 243). Une telle modification n'est pourtant appuyée par aucun manuscrit. Elle ne doit pas être davantage retenue que les autres changements proposés dans le domaine de la critique textuelle (cf. *supra*). Dans un cas comme dans l'autre, le bol symbolise la relation de confiance qui se noue entre deux personnes : YHWH et Gédéon d'un côté, Yaël et Sisera de l'autre. Il est d'ailleurs intéressant de noter que dans le récit de Gédéon comme dans celui de Yaël, le boire est déterminant dans la manière d'accomplir la violence. La manière de s'abreuver distinguera en effet ceux qui vont aux combats de ceux qui retournent à la maison. Seuls ceux qui se désaltèrent à la manière des chiens, en lapant, iront au combat (Jg 7,4-8). Ce sont d'ailleurs eux, les *gibborim*, qui iront affronter les Midianites.

Le choix de cette vaisselle pour servir son « goûter » à Sisera et le passage de l'eau au lait, contribuent à souligner la reconnaissance du prestige de son invité et la volonté de la femme sous la tente de faire une démonstration d'hospitalité exemplaire (cf. Ackerman, 1998, p. 90 ; Schneider, 2000, p. 92). Bal a bien saisi cette dimension, elle qui parle de « réception honorifique » (Bal, 1995, p. 182). Brison considère qu'il s'agit d'une vaisselle sacrée. Le terme כּ est employé dans les textes ougaritiques pour désigner des breuvages destinés à des dieux (Cassuto, 1952, p. 2663 ; Parker, 1997, p. 60 ; Smith, 1997, p. 106 dans Brison, 2013, p. 149). Elle semble pourtant confondre כּ et כּ . C'est le mot *sappu* que l'on retrouve dans l'épopée d'Aqhat et le cycle de Baal (Sivan 1997, p. 277). Une telle « confusion » favorise son interprétation cultuelle de la figure de Yaël. En effet, Brison propose qu'il s'agisse d'une vaisselle de libation, laissant de côté la dimension hospitalière de l'offrande à Sisera (2013, p. 149). Si la présence du terme dans des textes où le bol est destiné à des divinités – ou sert à une

²²⁹ Je crois qu'Auffret fait fausse route lorsqu'il traduit כּ par « gobelet ». Il semble confondre ce terme avec celui de כּ . (cf. Auffret, 2002, p. 144).

démonstration d'élection divine dans le cas de Gédéon – témoigne effectivement de la grande valeur de cette faïence, elle est néanmoins bel et bien manipulée par des humain.e.s en Jg 5,25, sans la moindre intervention divine. Le génitif du terme כַּפֵּל, au construit, permet de clarifier une fois pour toutes le type de vaisselle auquel nous avons affaire.

Le bol est en effet destiné ou du moins associé à un adjectif pluriel masculin singulier, les אֲדִירִים. Selon Ahlström, le terme אֲדִיר provient sans doute de la racine 'dr d'origine ouest-sémitique dont l'étymologie signifiait « être large, vaste, puissant » (Ahlström, 1974, p. 73 ; Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 12). On la retrouve dans les inscriptions phéniciennes, puniques et ougaritiques où elle s'applique à des sphères très différentes : divinité, royauté, nature, gouvernance, etc. (Ahlström, 1974, p. 73-74). L'adjectif s'applique en effet aussi bien aux choses qu'aux personnes (Lindars, 1995, p. 276). Ces mêmes catégories peuvent être reprises pour la Bible hébraïque. En effet, les occurrences de la racine אֲדִיר servent entre autres à décrire la grandeur et la puissance de YHWH (Is 33,21 ; Ps 76,5 ; 93,4), de son nom (Ps 8,2.10) et de sa création (Ex 15,10 ; Ez 17,23), y compris ceux qu'il détruit (Is 10,34 ; Za 11,2). On en retrouve aussi deux occurrences plus ambiguës laissant transparaître un certain polythéisme de la part des Philistins réagissant à l'arrivée du coffre de l'alliance dans leur camp (1 S 4,8), ainsi qu'en Ps 16,3 dont on a proposé toutes sortes de corrections (Ahlström, 1974, p. 74) pour en réduire l'ambivalente dévotion à plusieurs « puissances ». L'adjectif sert aussi à désigner des groupes humains particuliers. Ainsi, le ou les אֲדִירִים sont mis tour en tour en parallèle avec les מְשֻׁלִּים, « et ceux qui gouvernent », sauveurs à venir (Jr 30,21 ; Ahlström, 1974, p. 74), les גִּבּוֹרִים, « héros », (Jg 5,13) ainsi que les שָׂרִי, « chefs, officiers, capitaines ou princes », et les מְשֻׁלִּים, « ceux qui règnent » (2 Ch 23,20). L'adjectif est aussi

employé pour caractériser les מְלָכִים, « rois » (Ps 136,18). En Ps 136,18, mais aussi en Jr 25,34-36 et Na 3,18, où il caractérise les « maîtres » des troupeaux, l'adjectif désigne chaque fois des groupes qui goûteront au violent traitement de YHWH²³⁰. Cette « classe » possède des serviteurs selon Jr 14,3 et ils refusent de travailler pour leur seigneur en Ne 3,5. Chose certaine, dans toutes ces occurrences où le terme désigne des groupes humains, il s'agit d'une classe supérieure, de ceux qui détiennent du pouvoir et du prestige. Ils font partie des décideurs et certains parallèles laissent d'ailleurs croire que ce sont aussi des combattants (cf. Jg 5,13 ; Na 2,6).

Le substantif אָדָר, « magnificence, toge, cape », désigne de même des manteaux dont la valeur réside précisément dans le pouvoir de ceux qui les portent : le manteau de Shinear est associé à la royauté/divinité (Ahlström, 1974, p. 73), tout comme le manteau du roi de Ninive (Jos 7,21.24 ; Jon 3,6) ; le manteau de poil (Za 13,4), plus précisément celui d'Élie, est associé à la prophétie (1 R 19,13.19 ; 2 R 2,8.13.14), etc.

En ce qui concerne la traduction de כָּפַל אֲדִירִים (Jg 5,25), différentes options sont proposées : certain.e.s conçoivent le complément du nom comme un pluriel d'abstraction pour qualifier le bol et le traduisent sous sa forme adjectivale, au singulier (cf. Joüon, 1996, p. 417-418 ; Lindars, 1995, p. 276). On insiste alors sur le caractère noble, magnifique, princier du bol, sa grande beauté (Ackerman, 1998, p. 90 ; Alter, 1985, p. 44 ; Auzou, 1966, p. 207²³¹ ; Brison, 2013, p. 149 ;

²³⁰ Cf. Ez 32,18, où il est question des filles des nations « puissantes » dont l'Égypte semble faire partie. Sa destruction est annoncée à Ezéchiel. En ce qui concerne Jg 5,13, au contraire de plusieurs commentateurs, je suis d'avis que les אֲדִירִים ne font pas partie des ennemis d'Israël. Je traduis le verset comme suit : « Ainsi, un rescapé descendit vers les chefs. Le peuple de YHWH, il descendit vers moi avec les héros » (Létourneau, 2010, p. 11).

²³¹ Il traduit par « coupe de luxe » (Auzou, 1966, p. 207).

Echols, 2008, p. 17; Fewell & Gunn, 1990, p. 403 ; Halpern, 1985, p. 81; Lindars, 1995, p. 276 ; Younger, 1991, p. 131). D'autres mettent plutôt l'accent sur le prestige de celui ou ceux qui y trempent leurs lèvres, en conservant le génitif pluriel : « [pour] des nobles » (Bal, 1995, p. 182 ; Younger, 2002, p. 136), « des héros » (Lindars, 1995, p. 275), « des chefs » (Niditch, 2008, p. 69), « coupe des princes » (Tournay, 1996, p. 197), etc. L'argument en faveur du substantif pluriel en Jg 5,25, soit le fait que le terme apparaisse sous cette forme au verset 13 du même chapitre, me paraît tout à fait convaincant (Lindars, 1995, p. 277). Auffret traduit par « vaisselle choisie²³² », mais note aussi la noblesse associée au gobelet du verset 25 et à celui à qui il est destiné, le « roi Sisera » (2002, p. 144 ; cf. Wright, 2011, p. 526). Je partage son avis selon lequel le poème fait preuve d'une grande ironie en reconnaissant l'appartenance de classe, supérieure, de Sisera, ce guerrier défait, en fuite, devant les *'addirîm* d'Israël (Jg 5,13). Bal y voit elle aussi une manière de signifier cette appartenance du capitaine Sisera. La coupe devient donc un symbole de cette « souveraineté » (Bal, 1995, p. 182). Lindars abonde dans le même sens, lui qui discerne dans ce complément du nom un rappel que Sisera représente l'ensemble de son armée (1995, p. 275). Cette vaisselle, que l'on retrouve dans les butins de guerre, est destinée aux héros, aux vainqueurs. Ironie du sort, c'est un noble fuyard qui se réconforte de son breuvage.

La traduction que je choisis de mettre de l'avant est double : « bol des précieux/héros ». Elle me permet d'insister à la fois sur la grande hospitalité de Yaël qui reçoit Sisera avec sa vaisselle des grands jours, et de mettre l'accent sur l'ambiguïté de cette noble classe à laquelle appartient son invité : un prince et un héros sans en être un, un capitaine qui a fuit la bataille et dont le titre dissimule

²³² Schneider utilise l'adjectif « spécial » pour qualifier le bol (2000, p. 92).

en fait une certaine couardise, une certaine paresse, celle d'une classe qui laisse d'autres faire le dur labeur à leur place (cf. Jr 14,3 ; Ne 3,5), au contraire de la classe des travailleurs à laquelle appartient Yaël (cf. *supra*). Je traiterai plus en profondeur cette tension de classe dans la prochaine section. L'ironie est à son comble dans ce profond et luxueux bol de laitage que Yaël présente à Sisera. Il s'agit maintenant de considérer les deux derniers mots du verset 25, qui me mènent à porter mon attention sur la gestuelle rituelle de Yaël qui offre non seulement davantage que de l'eau, mais aussi mieux que du lait caillé : du beurre (cf. aussi Chalcraft, 1990, p. 182).

2.5.5 Du beurre ? La crème de la crème pour le héros déchu

Comme je l'ai mentionné auparavant dans l'analyse structurale du verset 25, ces quelques lignes de poésie sont le lieu du déploiement d'une hyperbole alors qu'on nous fait circuler entre trois liquides : de l'eau au beurre en passant par le lait caillé (Alter, 1985, p. 44 ; Blenkinsopp, 1961, p. 74). D'ailleurs, la dernière substance proposée constitue le dernier mot du verset : חֶמֶת que je traduis par « crème » ou « beurre ». Je suis d'avis, à la suite d'Alter (1985, p. 44), que Yaël n'offre pas deux produits laitiers à Sisera, mais qu'il s'agit plus simplement d'une répétition d'un même don de lait, dont on précise qu'il s'agit de la forme luxueuse, le beurre ou la crème pour les invité.e.s de marque (cf. Berlin, 1985, p. 12-13 ; Lindars, 1995, p. 276). À propos de la חֶמֶת, Caquot précise que son étymologie demeure inconnue bien que l'on retrouve des termes équivalents en ougaritique, en akkadien, en araméen et en syriaque. Il plaide en faveur de la traduction par « beurre », et ce, pour plusieurs raisons. D'abord, le seul passage qui explique le moindrement son processus de confection, l'adage de Pr 30,33 qui porte en fait sur la colère et la violence, compte une triple occurrence de la

racine מָץ qui signifie « presser », « tordre » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 568). Selon lui, cela correspond au barattage du lait permettant l'obtention du beurre, voire un beurre raffiné, un produit de luxe, confectionné à partir du lait de vache, qui n'appartient pas strictement au monde nomade, mais plutôt agricole (1980, p. 390-391). Ackerman est du même avis et conçoit חֶמֶה comme l'équivalent du *ghee* (Ackerman, 2000, p. 40 ; cf. aussi Halpern, 1988, p. 81). Cette interprétation est aussi appuyée par Lindars qui soutient, à la suite de Caquot, qu'il s'agit de beurre ou d'une forme ou l'autre de lait traité. Il précise qu'il ne s'agit pas de caillé ; toutefois, dans sa traduction du texte, on retrouve pourtant le mot « curds » en parallèle avec le lait (Lindars, 1995, p. 211) ! Plusieurs traduisent aussi par crème²³³ (Abadie, 2011, p. 73 ; Auffret, 2002, p. 128-129 ; Bal, 1995, p. 24, 182²³⁴ ; Boling, 1975, p. 104 ; Brison, 2013, p. 149 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 403 ; Niditch, 2008, p. 69 ; Schneider, 2000, p. 92 ; Tournay, 1996, p. 197 ; van Dijk-Hemmes, 2004, p. 92), mais la thèse de Caquot me semble la plus convaincante et j'adopte la traduction de « beurre²³⁵ ». La plupart s'entendent de toute manière sur le luxe du plat offert, d'ailleurs présenté dans son précieux contenant. Yaël signale, par l'entremise de cet aliment, l'honneur de recevoir Sisera chez elle. L'anthropologue Mary Douglas a bien établi de quelle manière la nourriture médiatise une diversité de relations sociales, y compris les frontières et les rapports hiérarchiques. C'est précisément ce qui est en jeu ici : Yaël insiste sur la distance de classe qui la sépare de Sisera. Elle lui offre ce luxueux breuvage, baratté à partir d'une grande quantité de lait (cf. Is 7,22 ; Caquot, 1980, p. 391). On retrouve cette boisson de beurre dans une

²³³ D'autres encore traduisent par « caillé » (Alter, 1985, p. 44 ; Bach, 1997, p. 184 ; Hauser, 1980, p. 34 ; Klein, 1993, p. 29 ; 2003, p. 38 ; Niditch, 1989, p. 48-49). Cependant, c'est plutôt le terme חֶמֶה qui correspond à cette signification. Cf. *supra* chapitre 1.

²³⁴ Bal précise néanmoins qu'il s'agissait sans doute d'un yaourt épais, de *kéfir* (1995, p. 30). On s'éloigne dès lors de la crème pour se rapprocher du *halab*, disponible dans toute bonne tente bédouine. Dans sa traduction par « curds of cream », Niditch oscille elle aussi entre ces deux interprétations (2008, p. 69).

²³⁵ Chouraqui (2003, p. 463) traduit par « babeurre » en Jg 5,25.

autre hospitalité excessive, celle qu'Abraham réserve aux trois invités divins en Gn 18,8 : y sont offerts non seulement le beurre et le caillé, mais aussi un veau. La réception de David et de ses troupes à Mahanaïm, en 2 S 17,29, est encore plus faste et le festin proposé contient aussi la חמאה. Yaël reçoit Sisera tel un dieu ou un roi. Le laitage, clairement associé à la richesse et l'abondance est mentionné à deux reprises dans le livre de Job alors que Tsofar de Naama dénonce cette vie d'abondance qui fut celle de Job (Job 20,17) et que ce dernier se remémore cette vie heureuse qui fut la sienne, les pieds baignant dans la crème (Job 29,6). Dans plusieurs des occurrences du mot חמאה, on retrouve le beurre ou la crème accompagné de miel (2S 17,29 ; Is 7,15.22 ; Job 20,17), ce qui permet de mettre l'accent sur la douceur que ces aliments confèrent littéralement et métaphoriquement à la vie. La figure messianique de l'enfant Emmanuel a lui aussi droit, comme chacun des survivants de son époque, à ces douceurs qui viennent signifier une vie bonne et juste (Is 7,14-15.22).

2.5.5.1 Du beurre au sperme

Cette douceur que Yaël présente dans un grand plat pour que s'en régale Sisera, Reis en propose une audacieuse interprétation du point de vue sexuel. Elle fait un rapprochement entre le bol profond dont il est question dans les deux passages de la Bible hébraïque (Jg 5,25 ; 6,38) et le bidon employé pour baratter le lait et le transformer en beurre (Reis, 2005, p. 40). Elle s'intéresse ensuite aux représentations associées au beurre et à sa confection dans la culture populaire, en particulier l'humour, pour signifier l'activité sexuelle et la circulation des fluides corporels, entre autres dans le slang britannique, mais aussi dans un hymne sumérien (2100-1800 ANE) (Reis, 2005, p. 40). Reis propose la thèse selon laquelle « "butter" is also used in biblical Hebrew as slang for a sexual

secretion » (2005, p. 41). Ainsi, סִפְּלֵי אֲדִירִים, la « vaisselle des gloires » dont il est question, est en fait le corps de Yaël qui reçoit l'éjaculation de Sisera dans l'acte sexuel (Reis, 2005, p. 41). Comme je l'ai déjà mentionné dans le chapitre précédent, Reis est très certainement celle qui pousse le plus loin l'interprétation sexualisante de Jg 4 et 5, et ce, de manière carrément outrancière. D'ailleurs, elle ne s'appuie sur aucune connaissance d'un tel type d'humour en Israël ancien. Il y a très certainement des éléments de suggestion sexuelle en Jg 5, 24-30, mais Reis leur fait jouer le rôle principal alors que bien d'autres enjeux – autour du genre, de la nourriture et des tensions de classe, en particulier au verset 25 – sont à considérer dans leur intersection avec la sexualité. Cette auteure n'est par ailleurs pas la seule à avoir considéré la rencontre entre le sexe et le nourrir en Jg 5,25. En effet, Bach, dès 1997, invitait à cette réflexion dans sa lecture des textes bibliques où femmes, nourriture et mort se croisent. Elle proposait en effet de considérer la nourriture comme un trope sous le couvert duquel se dissimule le plaisir sexuel (Bach, 1997, p. 169 ; cf. MacDonald, 2008, p. 114-116). Lindars note qu'il y a effectivement une suggestion en ce sens dans le texte, mais il s'agit uniquement d'allusions (Lindars, 1995, p. 277 ; contre Zakovitch, 1981). Déjà aux premiers siècles de notre ère, les rabbins avaient bien exploité l'allusion sexuelle présente en Jg 4-5, y compris au verset 25 du chapitre 5, avec la suggestion d'un allaitement de Sisera par Yaël, un maternage à l'aura sexuelle très claire selon eux, qui donna l'occasion d'aborder des questions d'impureté dans le traité Niddah du Talmud de Babylone (55b) (Ackerman, 1998, p. 90 ; Brison, 2013, p. 140-141 ; Bronner, 1993, p. 89-90 ; Exum, 2007, p. 332). Je constate en fait que la majorité des exégètes qui mentionnent les connotations maternelles et sexuelles du verset 25 ne se fondent pas sur l'analyse approfondie du passage, mais plutôt sur son parallèle en prose (Jg 4,19) – où le maternage et les allusions sexuelles sont plus clairs – ainsi que, par contiguïté, sur le verset 27 du même chapitre (cf. Niditch,

1989, p. 46). Bref, ils ne font pas de distinction entre les deux chapitres. Il m'apparaît pourtant clair que le verset 25 est avant tout un lieu de confrontation des appartenances de classe et, dans une moindre mesure, de genre²³⁶. L'analyse du dernier verbe du verset me permettra d'en faire une fois de plus la démonstration.

2.5.6 Le jeu de rôles poussé à l'extrême : l'offrande au dieu Sisera

Le dernier verbe du verset 25 est הִקְרִיבָהּ, « elle offrit », au *Hiphil*, parfait, 3^e personne du féminin singulier. Les emplois du verbe קָרַב au *hiphil* apparaissent dans une très forte majorité dans des contextes cultuels. Gane et Milgrom en dénombrent 156 sur 177 occurrences (Gane et Milgrom, 2004, p. 141-142 ; cf. Mandelkern, 1962, p. 1044-1045). Sharon note que הִקְרִיבָהּ en Jg 5,25 correspond à la seule occurrence féminine de ce verbe au même mode et au même temps. Ce constat la mène à suggérer que les femmes ne faisaient pas d'offrandes personnelles (sacrifices). Yaël est la seule à faire une telle offrande au *hiphil* (Sharon, 2007, p. 260). J'emprunte ici brièvement, mais ce de manière très partielle, à la thèse de Brison selon laquelle Yaël est une sorte de fonctionnaire cultuelle (2013). Effectivement, le verbe vient inscrire l'interaction entre Yaël et Sisera dans une dynamique rituelle. Néanmoins, Brison me semble clairement exagérer les indices en faveur d'une scène cultuelle : elle inscrit tous les éléments du verset 25 dans un tel réseau de sens : lait caillé, bol, verbe, etc., sans compter ce qu'elle déniche aux verset 24 et 26-27 (Brison, 2013, p. 150). De son

²³⁶ Selon Bal, un grand honneur échoie aussi à Sisera en ce que Yaël lui permet d'accéder au monde (de la tente) des femmes (1995, p. 182). Cette idée me paraît beaucoup moins convaincante en Jg 5 qu'elle pouvait l'être en Jg 4 puisqu'on n'y trouve aucune mention claire de la coprésence des personnages dans une tente, ni non plus de quelque ritualisation de l'entrée dans cet espace de toile « monté » par les femmes (cf. Bal, 1995, p. 182-183).

point de vue, il s'agit d'un rituel d'offrande et/ou de consultation de la ou des divinités. Elle affirme même qu'il est possible que le beurre ou le caillé, au contraire de l'eau, n'était pas destiné à Sisera, mais constituait plutôt des offrandes ou des libation pour la divinité (Brison, 2013, p.150). Une telle hypothèse est indéfendable. Seul le verbe *met* de l'avant une telle connotation cultuelle et, à mon avis, l'aura cultuelle du verbe *הקרב* est avant tout à comprendre comme une allusion. La suggestion de Sharon est puissante à ce sujet : c'est tout comme si Jaël jouait le rôle d'une adoratrice du dieu Sisera (2007, p. 260 ; cf. Block, 1999, p. 240 ; Brison, 2013, p. 150). On atteint ici le summum des honneurs reçus.

Sharon s'intéresse par ailleurs aux occurrences non-cultuelles du verbe *קרב* au *hiphil* signifiant plutôt « (s')approcher ». Elle retient Gn 12,11 et Ex 14,10. Dans les deux cas, le fait de gagner de la proximité avec l'Égypte et/ou son Pharaon est la cause d'angoisse et de peur : Abraham craint que la beauté de Sarah lui cause des ennuis à leur arrivée en Égypte (Gn 12,11) ; l'approche du Pharaon est menaçante pour les Hébreux en Ex 14,10 (Sharon, 2007, p. 260). Dans sa lecture intertextuelle de Jg 5,24-27 et le récit du viol de Tamar par Amnon (2 S 13), Sharon attribue cette même terreur de la proximité à Yaël : « these intertexts suggest, perhaps, Jael's increasing anxiety as she draws nearer to the aggressive foreign leader taking refuge in her tent » (Sharon, 2007, p. 261). Cette réflexion me paraît extrêmement féconde. Néanmoins, d'autres, liens intertextuels sont aussi dignes d'intérêt, en particulier les emplois du verbe au *hiphil* à l'infinitif construit et au *wayyiqtol* dans le récit d'Éhoud (Jg 3,17-18) (cf. Gane et Milgrom, 2004, p.141-142). Le verset 17 concerne le tribut apporté au roi Eglôn, subterfuge qui permettra à Éhoud d'accéder au souverain et de l'assassiner. Le bol de beurre joue le même rôle auprès de Sisera, symbole d'une générosité particulièrement réconfortante, digne d'un roi (cf. Block, 1999, p. 240), de la part

de Yaël. Est-elle une traîtresse²³⁷ pour cet acte de dissimulation de la violence à venir avec la douceur du goûter offert ? Chose certaine, la réponse à cette question est beaucoup moins lourde de conséquences pour le genre masculin d'Éhoud qu'elle ne l'est pour le groupe des femmes auquel appartient Yaël. La performance d'hôtesse et d'adoratrice de Yaël, nourricière ultime des hommes et des dieux, est, comme l'a bien dit Reis, et Brison à sa suite, une manière de définitivement prendre le contrôle de la situation (Reis, 2005, p. 30 ; Brison, 2013, p. 150). Elle initie un rituel sur lequel Sisera n'a plus aucun contrôle. Il est désormais figé dans la position de l'idole. En jouant à la prêtresse, Yaël se réserve le rôle de pouvoir²³⁸ cultuel face à son invité de marque. Elle l'immobilise ainsi dans ce trop-plein de gloire qu'elle lui attribue. Tant de déférence ne peut que mener Sisera à faire confiance à son hôtesse (Hauser, 1980, p. 36).

Bref, au verset 25, Sisera a droit à une réception digne d'un roi. Yaël a sorti sa plus belle vaisselle et le produit de luxe qu'est le beurre pour l'homme en fuite. Sa conscience de classe est aiguë et son traitement hospitalier excessif, qui devient presque un rituel d'adoration du « dieu » Sisera, est empreint d'ironie pour ce « précieux/héros » qui entre chez elle. Le combat est déjà amorcé. Demande et don sont traversés de tensions où s'entremêlent fécondité, sexualité et mort. La douceur du beurre dissimule l'amertume de la mort à venir pour Sisera.

²³⁷ Klein n'a pas tout à fait tort lorsqu'elle affirme que le lait caillé est un symbole de tricherie dans ce texte (1993, p. 29) puisque la douceur dissimule le goût amer de la mort à venir.

²³⁸ Quelques occurrences du verbe קרב au *Qal* féminin sont intéressantes à ce sujet. Les filles de Tselofehad s'approchent ainsi pour réclamer leur héritage, leur dû (cf. Nb 27,1 ; Jos 17,4). Esther ose se présenter auprès du roi qui accepte qu'elle s'approche. Cela témoigne de l'influence dont elle dispose à son égard (Est 5,2). Deux autres utilisations témoignent de la connotation sexuelle possible du verbe au *Qal* et du fait que ces « approches » au féminin sont violemment punies : la femme qui saisit les organes génitaux de l'opposant de son mari perd sa main (Dt 25,11) ; celle qui s'unit à une bête, est mise à mort (Lv 20,16).

2.6 Jg 5,26 : rafraîchir l'ennemi, puis le clouer sur place

Je vais maintenant m'intéresser au verset 26 qui décrit la violence meurtrière de Yaël. En effet, la femme, qui vient de servir son « petit lait » à Sisera, saisit les outils de nomade/forgeronne qui sont siens et ne perd pas un instant : quatre verbes servent à dire la destruction de la tête de Sisera que Yaël entreprend (cf. Blenkinsopp, 1961, p. 74; Hauser, 1980, p. 36-37 ; Niccacci, 1997, p. 79).

2.6.1 Micro-structure : un meurtre de classe

Du point de vue de l'analyse structurale, comme l'a bien noté Auffret, la situation est plus complexe aux versets 26 et 27 qu'elle ne l'était pour les deux versets précédents (2002, p. 128). Les éléments de parallélismes synonymiques sont nombreux et il s'agit de bien les identifier en priorisant toujours et encore les correspondances de racines. À la différence de Berlin et de Niccacci, je délimite non pas 5, mais bien 6 lignes. J'isole effectivement les deux derniers verbes du verset l'un de l'autre. La structure que je dégage est la suivante $abc/a^1de/df/d^1f^1/d^{II}/d^{III}f^{II}$, i.e. יָדָה (a), לִיָּחֹד (b), חִשְׁלַחְנָה (c) / וַיִּמְיֶנָה (a¹), לְהַלְמוֹת (d), עָמְלִים (e) / וַתִּלְקַח (d), וַתִּסְכְּרָא (f) / מַחֲקָה (d^I) / רָאשׁוֹ (f^I) / וַתַּחַצֵּה (d^{II}) / וַתִּחַלֶּפֶה (d^{III}) / וַתִּקְחוּ (f^{II}). L'analyse de Niccacci se révèle assez similaire. Pour les deux premières lignes, il obtient ABC//A¹B¹ (1997, p. 79). Bien que יָחֹד et עָמְלִים הַלְמוֹת soient tous deux des outils, ce ne sont pas des synonymes, raison pour laquelle j'ai choisi de les désigner respectivement par les lettres [b] et [de], au contraire de Niccacci. Néanmoins, d'un point de vue thématique, son opinion est évidemment tout à fait juste. Il demeure que ma formule permet de bien mettre à jour le chevauchement de la deuxième et de la troisième ligne avec l'emploi, dans chacune d'elle, de la racine

הַלֵּם. D'ailleurs ces deux emplois encadrent le mot עֲמָלִים, « travailleurs », fondamental dans l'identification qu'il permet de la classe à laquelle Yaël appartient face aux « précieux/héros », la classe de Sisera. Auffret note que les deux manipulations des outils encadrent le seul verbe des deux premières lignes (2002, p. 128). Notons d'ailleurs que chacun des outils est introduit par la préposition לְ, « vers ». Je constate par ailleurs que la présence des verbes הִשְׁלִיכָהּ, « elle saisit », et הִדְלִיכָהּ, « elle martela », dans les première et troisième lignes, délimite et attire l'attention plus particulièrement sur un des deux outils : le « marteau des travailleurs ».

Comme plusieurs l'ont souligné, l'élément premier qui fonde le parallélisme binaire (Bal, 1995, p. 131) des deux premières lignes est la paire de mots stéréotypée en hébreu et en ougaritique : יָד, « main », et יְמִין, « [main] droite », chaque fois avec un suffixe pronominal 3^e personne féminin singulier (Auffret, 2002, p. 128 ; Avishur, 1984, p. 621 et 759 ; Berlin, 1985, p. 15 ; Blenkinsopp, 1961, p. 74 ; Boling, 1975, p. 114 ; Globe, 1974, p. 507, note 32). Ce qui attire l'attention sur les mains de Yaël et, de même, sur les instruments qu'elle brandit (Alter, 1985, p. 44 ; Auffret, 2002, p. 128 ; Younger, 1991, p. 131). On s'est beaucoup interrogé sur la manière de comprendre ce parallélisme. S'agit-il de synonymes ? La même main est-elle en action dans les deux lignes ou les mains droite et gauche sont-elles toutes deux convoquées par cette paire de mots ? Sharon est la seule à considérer que les deux options sont rendues possibles par le parallélisme (2007, p. 261, note 34 ; cf. Lindars, 1995, p. 277). J'y reviendrai donc dans la sous-section suivante.

En ce qui concerne les trois autres lignes, Niccacci propose la structure suivante : AB//A^IB^I//A^{II}A^{III}B^{II} (1997, p. 79). Sa formule est en tout point semblable à la

mienne, à l'exception de la dernière ligne que je sépare en deux, en fonction des propositions verbales : וְהִלָּכָה / וְהִמָּחֶצֶה. Il s'agit nécessairement d'un « tricolon » selon Fokkelman puisque cette partie du verset [26cde] se structure en fonction des compléments d'objet direct des verbes, au nombre de trois (1995, p. 620-621, aussi p. 627). Selon Auffret, la ligne וְהִלָּמָה סִסְרָא, « elle martela Sisera » [df], introduit les trois propositions (verbales) suivantes. Le parallélisme synonymique de cette deuxième moitié du verset est presque parfait, à l'exception d'un premier verbe sans objet [d^ud^uf^u], sans doute une manière d'insister sur la violence ainsi performée. À ce sujet, Bal note l'ambiguïté de la structure. À son avis, on peut effectivement considérer que 26cde met en branle soit un parallélisme synonymique entre deux paires de verbes (26cd/e) (cf. aussi Block, 1999, p. 240-241), soit une « gradation d'accentuation » en trois temps (Bal, 1995, p. 131). Il me semble possible de combiner les deux options pour rendre compte à la fois du parallélisme dans l'ensemble des lignes et de la progression vers un point de plus en plus précis du corps de Sisera (cf. Fokkelman, 1995, p. 621 ; Younger, 2002, p. 155). L'ensemble des verbes participent à la violence des outils sur la tête de Sisera dans ce que Blenkinsopp décrit comme « a vivid impression of slow, calculated cruelty » (1961, p. 74). Coogan note une allitération entre les verbes מִחָקָה et וְהִמָּחֶצֶה avec la répétition du son *māḥā*[...]āḥ. Les deux verbes présentent une vocalisation identique en « a » (1978, p. 159). Selon Hauser, les verbes הִלָּמָה et הִלָּכָה forment aussi une paire en raison de leur assonance (cf. aussi Alonso-Schökel, 1997, p. 237). La répétition des consonnes dures²³⁹ de ces quatre verbes rappelle, à son avis, les coups de marteau, créant un effet « onomatopoeétique » (Hauser, 1980, p. 37; Globe, 1975, p. 363). Le meurtre est longuement savouré (cf. Block, 1999, p. 240; Christianson, 2007, p. 530; Fewell & Gunn, 1990, p. 405-406, Halpern,

²³⁹ Coogan note plus généralement la répétition des consonnes *het* et *lamed* dans l'ensemble des verbes du verset 26 (1978, p. 154).

1988, p. 81) dans le fracas des outils et du crâne qui s'entrechoquent, les mots employés reproduisant cette violence jusque dans la sonorité (cf. O'Connell, 1996, p. 122). Tournay y voit clairement un cas de paronomase (1996, p. 205). Huit des treize mots du verset 26 se terminent par une désinence en *qāmeš*. Sept d'entre eux réitèrent, encore et encore, le genre féminin de Yaël. Y compris le marteau avec sa terminaison au féminin pluriel. Hauser n'a pas tort de percevoir une insistance sur la féminité de Yaël, « bénie entre toutes les femmes » (Hauser, 1980, p. 37). Féminité et violence sont parfaitement entrelacées au verset 26.

Auffret comme Fokkelman ont pour leur part remarqué la mise en parallèle des trois « lieux » où marteau et piquet s'activent et s'enfoncent : סִיסְרָא, « Sisera », רִאשׁוֹ, « sa tête », et רִקְחוֹ qu'ils traduisent par « sa tempe », et moi par « sa bouche » (cf. *infra*) (Auffret, 2002, p. 128; Fokkelman, 1995, p. 621; Niccacci, 1997, p. 79). Fokkelman note la rime des mots רִאשׁוֹ et רִקְחוֹ qui encadrent les verbes de « frappe », alors que les mots יָד et יָמִין délimitent le verbe שָׁלַח, la saisie des outils. Plusieurs parties du corps sont ainsi identifiées : les mains de la meurtrière, la tête de sa victime (Fokkelman, 1995, p. 621). L'insistance sur des points précis du corps se poursuit d'ailleurs au verset 27 avec la chute de Sisera entre les jambes de Yaël (cf. Auffret, 2002, p. 138; Fokkelman, 1995, p. 621). Les versets 26 et 27 suscitent ainsi des images fragmentées du corps.

Il ne faut pas non plus négliger de considérer les liens entre les versets 26 et 25. À la suite d'Avishur, Auffret note que les verbes תִּשְׁלַחְנָה (26a) et נָתַתָּה (25b) forment une paire stéréotypée en hébreu et en ougaritique (2002, p. 129 ; Avishur, 1984, p. 10, 542-543, 577). Au verset 25, Yaël donne du beurre, un symbole d'abondance et de vie ; dans le verset suivant, elle donne la mort. D'ailleurs, la structure de chacun des versets insiste particulièrement sur un

objet, dans chaque cas : le bol des héros (25) et le marteau des travailleurs (26). La pointe du chiasme au verset 25 est effectivement à contraster avec le marteau du verset 26 (cf. Bal, 1995, p. 180). Le précieux plat probablement encore dans les mains, le « héros » Sisera ne voit pas Yaël, la travailleuse, saisir ses outils. Elle brise Sisera comme elle l'aurait fait de la précieuse vaisselle.

2.6.2 De la main à la main droite : démystifier la saisie des outils

Dans le chapitre précédent, j'ai déjà considéré la saisie des outils à partir de la féminité de la main qui les brandit (יָדָהּ, « main d'elle »). Dans le cas du verset 26, mon attention portera donc davantage sur l'articulation entre les deux mains mentionnées, יָדָהּ, « main d'elle », et יְמִינָהּ, « droite d'elle », et les instruments auxquels chacune d'elles est associée, en particulier le « marteau des travailleurs ». Bref, il s'agit d'exposer le parallélisme à l'œuvre dans les deux premières lignes de Jg 5,26ab afin de cerner la préparation au meurtre de Yaël. Ce parallélisme a été l'objet de nombreuses discussions visant surtout à établir si Yaël faisait usage de ses deux mains pour accomplir le meurtre, ainsi que de deux instruments, ou s'il s'agissait plutôt d'un parallélisme poétique pour établir l'unité du geste et en préciser certaines dimensions. Selon Blenkinsopp, ce parallélisme ne signifie pas avec certitude que chacune des deux mains de Yaël a saisi un outil différent (Blenkinsopp, 1961, p. 74) et qu'il y a donc une relation de complémentarité entre les contenus des deux premières lignes du verset. En Jg 4,17-22, deux actions de saisie des outils sont clairement représentées. Halpern a tenté de comprendre la transformation du sens du poème via sa réécriture dans la prose de Jg 4. Il soutient en effet que l'« auteur-historien » de Jg 4 a compris Jg 5,26ab de manière « littérale » et donc erronée, plutôt que « métaphorique » : ce sont ainsi deux mains qui brandissent deux outils de

manière successive alors que le poème ne faisait en fait référence qu'à une seule arme (Halpern²⁴⁰, 1988, p. 81 et 85 ; cf. Guillaume, 2004, p. 35). À ce sujet, Berlin affirme que le verset 26 « has fused them [les deux actions] together into a unity representing Yael's preparations to murder Sisera » (Berlin, 1985, p. 15). À son avis, il n'y a pas de contraste entre les deux mains. Si cela avait été le cas, on n'aurait pas le mot יָד, mais bien שְׁמאל, « gauche » (Berlin, 1985, p. 15 ; cf. Jg 7,20 ; Is 9,19 ; Pr 3,16). D'ailleurs, même lorsque les mots יָמין et שְׁמאל sont employés, Berlin est d'avis qu'il y a unité et non contraste entre les mains et leurs actions (1985, p. 16). En ce qui concerne le verset 26, Berlin et Block soutiennent que la « droite » vient préciser la main « générale » (יָד) (Berlin, 1985, p. 15 ; Block, 1999, p. 240 ; cf. Is 48,13 ; Ps 89,26 ; Ps 138,7).

Alter n'est pourtant pas de cet avis. S'il y a habituellement une relation d'équivalence entre les mains en présence de ces deux termes, il y aurait ici complémentarité (Alter, 1985, p. 45). D'autres avant et après lui ont opté pour cette interprétation qui me semble la plus convaincante (Boling, 1975, p. 114 ; Dahood, 1970, p. 449 ; Guest, 2011, p. 25 ; Lindars, 1995, p. 277). Je souhaite maintenant en faire la démonstration.

Considérons d'abord uniquement la première ligne, soit Jg 5,26a. Le geste met en scène une main « imprécise ». Nous savons seulement qu'il s'agit d'une main de femme en raison du suffixe pronominal à la 3^e personne du féminin singulier (cf. *supra* chapitre 1). À l'analyse des « mains féminines » du premier chapitre, j'ajouterai seulement ici quelques observations intertextuelles de Sharon. Elle

²⁴⁰ Younger affirme pourtant qu'aucune des autres occurrences de יָד n'appuie cette possibilité Il prend l'exemple de Is 54,2 dans lequel un marteau apparaît absolument nécessaire (1991, p. 132).

s'intéresse en effet aux autres occurrences²⁴¹ de יָדָהּ, « main d'elle ». On trouve d'abord l'expression en Lv 12,8, alors qu'il est question de l'offrande nécessaire après un accouchement, une fois la période de purification de la mère menée à terme. Une alternative est proposée à celle qui ne disposerait pas d'un mouton. Sharon reconnaît dans un premier intertexte une situation semblable à celle de Yaël qui agit avec ce qui lui tombe sous la main : piquet et marteau (2007, p. 262). La nouvelle mère et Yaël la femme nomade « font le nécessaire ». Le second intertexte est celui de Gn 24,18 : la main de Rébecca désaltère le serviteur d'Abraham. J'ai déjà mentionné la dimension idéale de la féminité de Rébecca et de quelle manière Yaël désobéit à ce modèle. Sharon est du même avis et perçoit même une sorte d'inversion d'une figure à l'autre : « in a shocking reversal for the reader – and Sisera – Jael's compassion for Sisera turns upon him and the imagery of the matriarch becomes the imagery of war. Jael goes from milk to murder » (Sharon, 2007, p. 263). Elle s'intéresse à un dernier intertexte que j'avais aussi considéré dans le chapitre précédent, Dt 25,11, le cas de la femme qui agrippe les organes génitaux de l'assaillant de son mari. Yaël, comme cette femme, agit violemment avec cette main. Cependant, chaque texte n'exprime pas la violence de la même manière : la première a la main coupée, la seconde est bénie (cf. Sharon, 2007, p. 262). Dans un cas comme dans l'autre, comme j'aurai l'occasion d'en faire la démonstration, la sexualité est convoquée. J'en arrive finalement au dernier intertexte exploré par Sharon, celui qui constitue sa clé d'interprétation de tout le passage : le récit d'Amnon et de Tamar en 2 S 13,19 avec la יָדָהּ, « main d'elle » (2007, p. 263-264). Elle identifie avec justesse le contexte nourricier dans lequel Yaël et Tamar se trouvent toutes deux. Elles nourrissent des hommes : l'un feint la maladie, l'autre est un guerrier défait en fuite. Malheureusement, Sharon semble adopter une position assez

²⁴¹ Elle en dénombre sept (Sharon, 2007, p. 262), alors que j'en ai identifié seulement 6, excluant Esd 6,12 en raison de sa vocalisation (יָדָהּ).

problématique en reprochant presque aux deux femmes de s'être mises dans de vilaines postures d'« intimités inappropriées » (Sharon, 2007, p. 263). Comme si Yaël et Tamar avaient d'autre choix que celui d'opter pour l'une ou l'autre situation de vulnérabilité dans un contexte de domination masculine. Par ailleurs, Sharon laisse de côté un intertexte qui me semble pourtant fort intéressant. Certes, la thématique du viol éclaire le texte à l'étude, mais qu'en est-il de l'agonie à laquelle participe une autre main de femme ? En effet, en Jr 50, 15, Babylone personnifiée se meurt et tend la main, en dernier signe de désespoir. Yaël vient « renverser » les situations des femmes en contexte de guerre, du viol au meurtre. À la détresse des mains de Tamar et de Babylone, elle répond par la violence. Sa main rappelle par la même occasion le viol dont Tamar a été victime. Une forte résonance s'établit entre la main de la femme violée et celle de la « violeuse » dont Sisera sera la victime.

En ce qui concerne l'autre main en exercice, elle est plus clairement identifiée : *וַיִּמְיֶנָּה*, « et droite d'elle ». Doit-on en conclure que Yaël a saisi le piquet à l'aide de la main gauche et le marteau avec la main droite ? Comme la section d'analyse structurelle a permis de le constater, on ne peut tirer d'emblée cette conclusion puisque le parallélisme ancien entre *יָמִין* et *יָד*, en hébreu comme en ougaritique, renvoie le plus souvent à l'activité d'une même main, répétée poétiquement (cf. Bal, 1995, p. 128 ; Berlin, 1985 ; Kugel, 2007, p. 395-396 ; Younger, 1991, p. 132). Berlin, Bal et Block y voient un cas de spécification de la main « générale » à la main « droite » (Bal, 1995, p. 128-129 ; Berlin, 1985, p. ; Block, 1999, p. 240).

Dans la Bible hébraïque, on retrouve ce parallèle non seulement en 2 S 20,9(10) et en Is 48,13, mais aussi en plusieurs passages des Psaumes : Ps 21,9 ; 26,10 ;

74,11 ; 80,18 ; 89,14.26 ; 138,7 ; 139,10 (Mandelkern, 1962, p. 484). Dans la plupart de ces occurrences, c'est de la main libératrice de Dieu dont il est question et la plupart présente effectivement des cas de synonymie et non de complémentarité entre les termes (cf. Lindars, 1995, p. 277). Néanmoins, quelques emplois permettent de douter qu'il s'agisse de la seule interprétation possible²⁴². D'abord, en Is 48,13, la relation d'identité entre la « main » et la « main droite » est incertaine. En effet, il y a complémentarité entre les espaces/objets créés : la terre et les cieux. De même, 2 S 20,9-10 offre un point de comparaison tout à fait intéressant avec le cas de Yaël en Jg 5,26 (cf. aussi Houston, 1997, p. 539). Il s'agit là aussi d'un meurtre et la confusion des mains en action joue en faveur du meurtrier, Joab. Amasa, mais aussi le lectorat, sont victimes de cette méprise. Joab saisit la barbe d'Amasa pour l'embrasser, à l'aide de sa main droite. Ce dernier ne pouvait imaginer que Joab saisirait son épée à l'aide de sa main (יָד), nécessairement la gauche, et la lui enfoncerait dans le ventre. En effet, la main droite, lieu de la dextérité violente selon l'idéal guerrier, est « gentiment » posée sur le visage d'Amasa. Houston rappelle que « fighting is done with the right hand [...] » (1997, p. 539), mais à mon avis, il en tire les mauvaises conclusions. Ce constat le mène en effet à soutenir que le parallélisme de contraste entre יָד et יָמִין ne tient pas la route (Houston, 1997, p. 539). L'argument contraire me semble pourtant beaucoup plus convaincant. En effet, il me semble que Yaël joue/profite elle aussi de cet effet de surprise, à la manière des guerriers Joab, mais aussi d'Éhoud le gaucher. Un guerrier comme Sisera s'attend à une attaque sur la droite de son assaillant et non pas à ce que jaillisse un piquet dans la main gauche de celle qui vient de lui servir du beurre dans un luxueux plat. D'ailleurs, ce n'est pas seulement Sisera, Amasa et Eglôn qui tombent dans le piège de cette attaque venue du « mauvais côté », c'est aussi

²⁴² Houston mentionne Ps 21,9 et Ps 138,7 en poésie, mais ces occurrences me semblent moins convaincantes (1997, p. 539).

lectrices et lecteurs. Le flou entourant cette première main ne nous échappe pas. Considéré dans cette perspective, l'argument de Berlin et d'autres, selon lequel s'il s'était agi de la main gauche, le terme *שמאל*, « gauche », aurait été employé, n'est pas convaincant. L'emploi de *יָ* apparaît clairement stratégique. Il sème l'ambiguïté et rappelle ces autres meurtres effectués par la main gauche. Yaël nous mène toutes et tous en bateau, Sisera et le lectorat compris. D'autres indices invitent à considérer la thèse de la complémentarité des mains. Lindars rappelle en effet que si *יָ* ne renvoie jamais à la main gauche dans la Bible hébraïque, ce que je viens par ailleurs de remettre en question, une telle correspondance existe en ougaritique, et la LXX la suggère par ailleurs dans sa traduction (Lindars, 1995, p. 277-278). Il mentionne le contexte nomade dans lequel s'inscrit le meurtre et auquel participe les deux outils que sont le piquet et le marteau dans la fonction féminine de « monter la tente » (Lindars, 1995, p. 278). La thèse de l'instrument unique contrevient en effet à cette inscription du meurtre dans le prolongement du mode de vie de Yaël.

Dans la lecture intertextuelle qu'elle propose avec 2 S 13, Sharon suggère pour sa part que Yaël a bien saisi deux outils, mais avec la seule main droite. L'autre main aurait ainsi été occupée à repousser Sisera dans sa tentative de viol (2007, p. 261 et 267). Les outils seraient de même convoqués dans une visée d'auto-défense (Sharon, 2007, p. 265). L'idée de Sharon selon laquelle Jg 5,24-30 fait écho aux récits de viol de la Bible hébraïque me paraît convaincante. Comme d'autres l'ont mentionné avant elle (cf. Levine, 1979), le viol de guerre, abordé de manière plus frontale dans la seconde partie du diptyque, Jg 5,28-30, se réverbère en plusieurs endroits de la première moitié du diptyque (Jg 5,24-27). J'y reviendrai. En tant que lectrice, l'emploi de 2 S 13 comme intertexte me paraît très riche. Cependant, il me semble que Sharon force parfois un peu les correspondances entre Jg 5,24-27 et 2 S 13, Tamar habitant désormais tous les

silences de l'épisode du meurtre en Jg 5,24-27. La spéculation autour de la main gauche en fait d'ailleurs partie. Si la conversation entre ces textes me semble particulièrement fertile, les amarrer trop étroitement l'un à l'autre comme le fait Sharon me semble nuire à la richesse d'interprétation du texte à l'étude. Rien ne laisse croire que Yaël se protège de Sisera à l'aide de sa main gauche, libre de tout outil.

Par ailleurs, en plus des arguments déjà mentionnés en faveur de la compréhension de יָד par « main gauche », Guest, dans une perspective *queer*, en propose un autre fort intéressant. À son avis, il est clair que Yaël a saisi le piquet, dont j'ai exploré les connotations phalliques dans le chapitre précédent, avec la main de la déviance, la gauche. Le rapprochement avec Éhoud vient de nouveau aisément à l'esprit (Guest, 2011, p. 25 ; cf. 2006, p. 170-171). Main gauche et piquet participent ainsi à ce meurtre à forte connotation sexuelle alors que la main droite est réservée aux manipulations violentes exclusivement guerrières.

Ainsi, l'interprétation de יָד par « main gauche » présente plusieurs avantages. Elle rend compte d'une ruse commune dans le monde biblique de l'assassinat et des gestes qu'il suppose (cf. 2 S 20,9-10 et Jg 3,21), du mode de vie sous la tente de Yaël avec les manipulations des piquets et du marteau et finalement de la déviance sexuelle et meurtrière propre à la main gauche²⁴³. On retrouve par ailleurs cette interprétation dans les textes ougaritiques ainsi que dans certains manuscrits de la LXX. Ces arguments militent en faveur de deux mains et de deux outils.

²⁴³ À propos de la malchance associée à la main gauche, cf. Qo 10,2 et l'article de Lavoie (2014, p. 59-84).

Afin de conclure sur la question des mains, je souhaite éclairer de quelques précisions l'emploi du terme יְמִינָהּ, « droite d'elle ». C'est uniquement en Jg 5,26 que l'on retrouve le mot יְמִין suivi d'un suffixe pronominal à la 3^e personne du féminin singulier. La seule autre figure féminine, dont la main droite est mise en scène, est la sagesse en Pr 3,16. Aux fils de Pr 1-9, elle est présentée comme l'épouse idéale : sa main droite détient la longévité, sa gauche, richesses et honneur. Elle est tout le contraire de ces femmes étranges qui peuplent les 9 premiers chapitres du livre des Proverbes et contre lesquelles on met constamment les jeunes hommes en garde. Yaël, dont l'hospitalité la rapproche de la Sagesse personnifiée sous les traits d'une femme, s'inscrit en fait plutôt aux côtés des femmes étranges puisqu'elle mène, elle aussi, au She'ôl (Pr 5,5 ; 7,27 ; 9,18). Sa main droite brandit le marteau et assure la mort de Sisera et non la garantie de ses longs jours.

Le terme יְמִין est par ailleurs employé à deux reprises en lien avec des femmes royales, mais il ne concerne en rien leurs manipulations. Chaque fois précédé de la préposition préfixée לְ, le terme signifie alors « à la droite de... ». Ainsi Bathsheba trône à la droite de son fils, le roi Salomon (1 R 2,19) et la reine (שֶׁבַל) à la droite de son souverain (Ps 45,10). C'est un signe de prestige et de confiance. David est d'ailleurs invité à s'asseoir à la droite de YHWH (Ps 110,1)²⁴⁴. Rappelons par ailleurs qu'avoir YHWH à sa droite est une bénédiction (Is 41, 13 ; Ps 16,8 ; 48,11 ; 73,23). C'est sa main droite qu'Israël (Jacob) emploie pour bénir le fils aîné de Joseph (Gn 48,13.14.17.18) et c'est à l'aide de cette même main que YHWH sauve et détruit les ennemis de son peuple (Ex 15,12.16 ; Is 41,10 ; Ps 17,7 ; 44,4 ; 108,7, etc.). La main droite de Yaël brandit pour sa part le marteau des travailleurs. C'est cette classe qui jouit du prestige de sa « droite ». Avec Yaël,

²⁴⁴ Cf. l'honneur associée au fait de marcher à la droite de Moïse (Is 63,12).

ce n'est pas seulement la déviance de la main gauche qui est mise de l'avant, c'est aussi l'honneur de la droite qui brandit le symbole de sa classe.

Il est par ailleurs intéressant de noter qu'à chaque fois que la « droite » d'un guerrier est mentionnée, ce ne sera finalement pas elle le véhicule de la violence. J'ai déjà fait référence à Joab (2 S 20,9-10) qui saisit « amicalement » la barbe d'Amasa de cette main. On peut aussi penser à Gog, prince à la tête de Meshêch et Toubâl, dont la main droite manipule les flèches et la gauche, l'arc. Il ne pourra pourtant plus s'en servir puisque ses armes sont détruites par YHWH (Ez 39,3). Finalement, je considère de nouveau Éhoud, dont la main droite est blessée, handicapée ou tout simplement l'objet d'un entraînement spécial pour renforcer la gauche (אֵמֶר) (Jg 3,15 ; 20,16) (cf. Kaminsky, 2012, p. 419). À la ruse de Joab et Éhoud, on pourrait aussi ajouter celle de Gédéon et de sa toute petite troupe qui sèment la panique dans le camp midianite par leur mise en scène bruyante et lumineuse : ses hommes tiennent des torches dans leurs mains gauches et des trompettes dans leurs mains droites (Jg 7,20). Les ennemis tombent dans le piège face à cette performance d'une poignée d'hommes. Bref, on ne retrouve jamais, dans la יָמִין, l'arme guerrière à laquelle on s'attendait. C'est aussi le cas avec Yaël. Elle s'inscrit dans le prolongement de ces hommes d'armes qui donnent la mort (cf. Samson, Jg 16,29). Cette insistance sur les mains l'inscrit à la fois aux côtés de Joab et d'Éhoud, mais renvoie aussi, paradoxalement, à un scénario tout différent, celui de l'étreinte amoureuse du Ct (2,6 ; 8,3). Comme la poursuite de l'analyse permettra de le démontrer, le gros plan sur des parties du corps, mains, tête, bouche, installe la perception d'une intimité, d'une proximité entre les personnages, qui suggère à la fois sexualité et violence. Le parallèle ancien de la « main » et de la « droite » participe à cette ambiguïté et constitue le symbole même de la manipulation de Sisera par Yaël dans toute l'entreprise qui précède le meurtre.

2.6.3 Tendre la main : ruse, féminité idéale et violence interdite

Je souhaite maintenant m'intéresser au verbe *השלחה*, « elle tendit », de la première ligne dont les compléments d'objet direct et indirect sont non seulement dans la première, mais aussi dans la seconde ligne. Il s'agit du verbe *שלח*, « envoyer, étendre [la main] » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 1018-1019). J'ai déjà abordé le problème de critique textuelle soulevé par ce verbe au *Qal*, imparfait, qui a toutes les allures d'une deuxième ou troisième personne féminin pluriel (cf. *infra*). Dans le contexte du verset et plus largement de Jg 5,24-27, la troisième personne, féminin singulier ne fait aucun doute. La proposition qu'il s'agisse en fait d'un imparfait, 3^e personne du féminin singulier suivi d'un suffixe pronominal au féminin singulier me semble la plus convaincante, bien qu'elle soit absente des versions (Marcos, 2012, p. 63*).

Néanmoins, je dois dire quelques mots sur l'ambiguïté engendrée par ce féminin pluriel au moment de saisir les outils du meurtre. Sont-elles nombreuses à marteler le crâne de Sisera à travers Yaël ? On retrouve l'idée de la série dans sa dimension de résistance. C'est une armée qui se dresse avec elle (Delvaux, 2013, p. 23). Yaël appartient non seulement au groupe des femmes sous la tente (v. 24), mais d'autres groupes de femmes se succèdent aux versets 29 et 30 : les sages princesses et les filles-utérus. Ainsi, un problème de critique textuelle crée une opportunité interprétative et introduit de nouveau, par la bande, la thématique du viol à laquelle viendrait répondre le geste de violence.

Sharon explore les emplois de ce verbe avec le mot *יד*, soit « étendre la main ». Elle constate d'abord que la combinaison *השלחה* [...] *ידה*, avec *ליתר* en plus, est une « formule » unique (Sharon, 2007, p. 262). Sharon identifie sept occurrences de

l'expression **שָׁלַח יָד** dans la Bible hébraïque : Lv 16,21 ; 1 S 16,20 ; 2 S 11,14 ; 12,25 ; 15,36 ; 2 Ch 23,10 ; Job 8,4 (Sharon, 2007, p. 262, note 35). Elle résume les liens intertextuels comme suit : « intertexts suggest internal rebellion, struggle, and/or battle to the death » (Sharon, 2007, p. 262). Dans plusieurs cas, l'expression signifie en fait « envoyer dans la main de » alors que le roi David fait usage de messagers et d'espions (2 S 11,14 ; 12,25 ; 15,36) ou est lui-même l'« agent transporteur » (1 S 16,20). Le contenu des messages et des colis peut être positif – le festin que le jeune David transporte vers les troupes de Saül (1 S 16,20), le message envoyé après la naissance de Salomon (2 S 12,25) – mais aussi fort négatif, comme dans le cas d'Urie le Hittite qui transporte, sans le savoir, sa propre condamnation à mort (2 S 11,14). Yaël tend la main d'une tout autre façon, mais ce qu'elle « porte » est tout aussi mortifère. À la différence de cette chèvre conduite dans le désert, la tête lourde en raison de tous ces péchés déversés sur elle (Lv 16,21), ce n'est pas la tête de la « chèvre de montagne », Yaël, mais bien celle de Sisera qui sera bientôt douloureuse sous les coups de marteau. À travers cette expression, elle partage avec le roi David, l'art du complot, la violence qu'il suppose et l'annonce de mauvaises nouvelles.

Il est par ailleurs toujours intéressant d'explorer les autres occurrences d'un verbe au féminin. En effet, d'autres femmes sont sujets du verbe **שָׁלַח**. On en retrouve d'abord quelques-unes au *Qal*, parfait, 3^e personne féminin singulier. Une fois de plus, Dt 25,11 se révèle une occurrence particulièrement intéressante puisque le verbe s'accompagne du complément d'objet direct **יָדָהּ**. Par le biais de ce lien intertextuel, on retrouve de nouveau le filon de la sexualité et de la violence alors que la femme tend la main pour saisir les organes génitaux de l'opposant de son mari. Les autres emplois renvoient plutôt à la signification figurée de l'expression, l'envoi d'un message, à l'oral ou à l'écrit : Tamar révèle sa ruse en informant Judah que le père de son enfant n'est nul autre que lui, le

propriétaire des objets laissés en gage (Gn 38,25) ; les lettres d'Izebel permettent de corrompre les anciens et les chefs de Yizreel (1 R 21,11 ; cf. aussi v.8) ; la Sagesse envoie ses jeunes filles dans la ville pour inviter les simples d'esprit à festoyer chez elle (Pr 9,3). Chacun de ces messages mène à de radicales conséquences : Judah se doit de reconnaître sa faute envers sa bru : il n'a pas respecté son engagement envers elle et doit maintenant prendre ses responsabilités ; l'influence d'Izebel mène au meurtre de Naboth lui permettant d'obtenir sa vigne pour le roi Ahab ; Sagesse tente ainsi de détourner les jeunes hommes de leurs voies mauvaises. Ainsi, toutes cherchent à obtenir quelque chose. Ces trois femmes sont rusées : elles utilisent la sexualité, le pouvoir et la nourriture pour arriver à leurs fins. N'est-ce pas précisément ce que fait Yaël ? L'espace d'un instant, Sisera a peut-être tout simplement cru que la femme nomade arrangeait un peu mieux la toile de sa tente, d'où les outils. Ou il n'a tout simplement rien vu venir. Les occurrences du verbe au *Qal*, imparfait, 3^e personne féminin singulier (נִשְׁלַח) sont tout aussi intéressantes. On retrouve la matriarche Rébecca, la ruse incarnée (cf. Fischer, 2008, p. 103-108), qui « fait prévenir » Jacob que son jumeau Esaü veut le mettre à mort (Gn 27,42). Ce geste salvateur (vivifiant), on le retrouve de nouveau chez la fille de Pharaon qui envoie son esclave récupérer le panier contenant Moïse dans les roseaux (Ex 2,5). Malheureusement, une aura de violence entoure le plus souvent un message ainsi « envoyé » par une femme : Déborah envoie chercher Baraq pour qu'il parte en guerre (Jg 4,6) ; Delilah fait appeler les Philistins auxquels elle veut vendre Samson (Jg 16,18) ; Bathsheba prévient David de sa grossesse menant au meurtre de son mari Urie le Hittite (2 S 11,5) ; Izebel fait porter une terrifiante menace de mort au prophète Élie (1 R 19,2) ; face à l'éventualité du massacre des Juifs de Suse, Mardochée déchire ses vêtements en signe de deuil. Il refuse les habits envoyés par Esther (4,4). On retrouve cette même dimension morbide et violente dans le geste de Yaël, qui étend sa main vers le piquet. À celle-ci

s'ajoute la connotation sexuelle d'un autre message, celui d'Oholivah et Oholah, les prostituées qui envoient chercher des Chaldéens ou autres étrangers auxquels elles veulent s'unir (Ez 23,16.40²⁴⁵). La sexualité est aussi « latente » dans les situations de Delilah et de Bathsheba.

Les dernières occurrences du verbe שלל auxquelles je souhaite m'intéresser sont au *Piel*, 3^e parfait, féminin, singulier (שללה). Ce sont des gestes posés par la femme de valeur de Pr 31, aux versets 19 et 20. Dans le premier verset, sa main se tend vers la quenouille, outil qui symbolise par excellence le travail féminin quotidien dans la sphère domestique (cf. Frontisi-Ducroux, 2009 ; Hoffner, 1966, p. 329²⁴⁶). Dans le second, ce sont ses deux mains qu'elle tend pour venir en aide aux pauvres. Cette femme idéale, épouse et mère en tous points parfaite, Yaël lui ressemblait au début de sa démarche hospitalière. Cependant, elle dévie clairement de ce modèle féminin en saisissant les « mauvais outils ». Où situer Yaël entre cette main tendue impudique et violente qui cherche à venir en aide à son mari et qui sera durement châtiée et les mains généreuses, habiles et féminines de la femme de valeur ? Quelque part à mi-chemin entre les deux. Si Yaël vient en aide au nécessiteux (Sisera) avec ses outils « féminins » – les femmes n'ont-elles pas la responsabilité de monter la tente (cf. Bal, 1995, p. 183) ? – comme la femme de valeur du Pr 31, elle empoigne, simultanément, à la manière de la femme de Dt 25, 11, un phallus qui n'est pas le sien et vient déranger la performance de féminité idéale de la femme de valeur. Elle inscrit le masculin et son stéréotype de violence (associé à la virilité) au cœur même de sa féminité.

²⁴⁵ En Ez 23,40, le verbe est au pluriel alors qu'il est au singulier au verset 16.

²⁴⁶ Dans la malédiction que David adresse à Joab et à sa famille, l'humiliation prend entre autres les traits de la féminisation, symbolisée par la manipulation d'une quenouille (cf. 2 S 3,29) (Cf. Hoffner, 1966, p. 329).

2.6.4 Percer et fracasser : le piquet et le marteau des travailleurs

2.6.4.1 Confondre le marteau et le piquet

J'ai d'abord traité des mains et du verbe de la première section du verset 26, il s'agit maintenant d'aborder la question des outils. Le *יָחַד*, « piquet », a déjà été analysé dans le chapitre précédent (cf. *supra*). Je dois cependant mentionner la thèse, entre autres défendue par Halpern, selon laquelle le cantique de Jg 5 indique non pas deux, mais bien un seul outil. Les mots *יָחַד* et *לְהִלְמוֹת עִמָּלִים*, mis en parallèle, renverraient en fait à un seul et même objet, le marteau (Welhausen dans Houston, 1997, p. 534-535). Selon Halpern, suivi par Guillaume (2004) et Houston (1995), c'est l'« historien » à l'origine de la prose de Jg 4 qui a modifié le sens du poème, plus ancien, en tentant de le clarifier. Sa compréhension le mène à inclure deux outils au lieu du seul instrument de Jg 5,26 et à comprendre les actions entreprises dans ce verset de manière successive (Halpern, 1888, p. 81 ; cf. Guillaume, 2004, p. 35). Dans la même suite d'idées, Houston s'interroge sur la nature du piquet. Le mot pourrait-il tout simplement désigner le manche en bois d'un instrument ? Il rappelle que l'identité du *הִלְמוֹת* est difficile à établir (Houston, 1997, p. 539). Il y a effectivement très peu d'occurrences de la racine *הִלַּם* dans la Bible hébraïque (j'y reviendrai dans la section suivante). Jg 5,26 présente le seul emploi qui semble signifier « maillet » ou « marteau », bref un objet concret pour fracasser/marteler (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 240 ; Mandelkern, 1962, p. 333 ; Lindars, 1995, p. 278). Dans le livre des Proverbes, on trouve les deux expressions suivantes, *וּמַהֲלֵמוֹת* et *לְמַהֲלֵמוֹת* (Pr 18,6 ; 19,29), qui supposent aussi une certaine violence²⁴⁷. Dans la Nouvelle Traduction, Lavoie et Alferi les traduisent par « coups » et « gifles » (2001, p. 1561 et 1565 ; cf. Brown,

²⁴⁷ C'est aussi le cas de l'emploi du verbe en Pr 23,35 et en Ps 141,5.

Driver et Briggs, 2005, p. 240). Malgré la rareté de la racine, plusieurs arguments me permettent de rejeter l'hypothèse avancée par Halpern et Houston. D'abord, l'hypothèse d'une lecture erronée de Jg 5,26 par l'historien de Jg 4 est hautement spéculative. Elle est fondée sur une datation et une perception de la relation entre les chapitres 4 et 5 fortement remises en question, en particulier lorsqu'on aborde les textes d'un point de vue synchronique et de manière distincte. Sans entrer dans des considérations historiques, on peut plus facilement démanteler cette hypothèse à l'aide d'arguments sémantiques et linguistiques. À mon avis, la thèse de la complémentarité, défendue plus tôt à propos des mains, s'applique aussi aux outils. Certaines occurrences de la racine הָלַם permettent en effet d'abonder dans ce sens. C'est d'abord le cas de l'emploi du verbe au *Qal*, parfait, 3^e personne du pluriel, en Jg 5,22, alors que les sabots des chevaux martèlent le sol dans leur fuite. Plusieurs ont noté la répétition de ce martèlement, deux fois plutôt qu'une, avec l'emploi du substantif en Jg 5,26b puis du verbe en 26c. Parmi les neuf²⁴⁸ occurrences sous la forme verbale, on compte par ailleurs deux autres emplois – quatre en tous – qui suggèrent l'utilisation d'un outil du type du marteau ou du maillet. C'est d'abord le cas en Is 41,7 alors que le travail de deux artisans, le graveur et l'orfèvre, est mis en parallèle : le premier utilise un פַּטִּישׁ, un marteau de forge (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 809); le second est sujet du participe הוֹלֵם dont le complément d'objet direct est פָּעֶם, « enclume » (cf. Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 822). J'imagine mal l'usage que ferait un forgeron ou un orfèvre d'un piquet ou d'un bâton (cf. Ackerman, 1998, p. 101). De même, en Ps 74,6, c'est à un arbre noueux, auxquels s'attaquent sans succès trois termes synonymiques קַדְדָמוֹת, בְּכַשִּׁיל et וְכִילָפֹת, signifiant chaque fois des haches, avec le verbe au *Qal*, imparfait, 3^e masculin pluriel, יִהְלֹמוּ, « ils frapperont ». Dans un tel contexte, le verbe ne peut signifier autre chose que l'idée d'asséner des coups, de frapper à l'aide d'un outil pourvu d'un manche et d'une lame, bref d'un autre

²⁴⁸ Deux d'entre elles font référence au vacillement dû à l'ivrognerie (Is 16,8; 28,1).

matériau que le bois. À ces arguments d'ordre sémantique, s'ajoutent non seulement la nécessité des deux outils pour monter la tente et l'inscription de ce geste quotidien dans les interstices mêmes du meurtre (cf. Lindars, 1995, p. 278), mais aussi la sonorité de la suite de verbes en Jg 5,26cde. En effet, comme je le notais plus haut, les trois dernières lignes suggèrent clairement un martèlement persistant de la tête de l'ennemi alors que s'entrecroisent assonance et allitération (cf. *supra* ; Globe²⁴⁹, 1975, p. 363 ; Hauser, 1980, p. 37 ; O'Connell, 1996, p. 122 ; Tournay, 1996, p. 205).

Bref, il me semble clair qu'il s'agit non seulement d'un deuxième instrument, différent du premier qu'il ne cherche pas simplement à préciser, mais aussi, comme l'analyse des verbes permettra de le démontrer encore davantage, par les dommages qu'il cause à la tête de Sisera, d'un marteau. Et il ne s'agit pas de n'importe quel marteau, mais bien de celui d'un travailleur ou plutôt, d'une travailleuse.

2.6.4.2 Le marteau des travailleurs : violence de classe

La majorité des commentateurs s'entendent non seulement sur la nature de l'outil, un marteau (Ackerman, 1998, p. 101 ; Alter, 1985, p. 44 ; Fleming, 2005, p. 1 ; Lindars, 1995, p. 275 et 278 ; O'Connell, 1996, p. 119), mais aussi sur le complément du nom qui fait suite au construit הַלְמוֹת. Il s'agit d'un participe masculin pluriel de la racine עָמַל, « travailler », עֹמְלִים désignant une collectivité, celle des « travailleurs ». Selon Da Silva, עָמַל représente le « "travail" dans tout ce

²⁴⁹ Globe parle d'un « chiastic alliterative pattern » en ce qui concerne ces quatre verbes (1975, p. 363).

qu'il y a de plus fatigant et pénible²⁵⁰ » (1995, p. 91). En effet, d'un point de vue étymologique, la signification « première » de la racine est « être/devenir fatigué.e » (Lindars, 1995, p. 278 ; Otzen, 2001, p. 196). Un réseau de significations se déploie à partir de ce sens premier qui inclut d'abord la cause de cette fatigue, le travail²⁵¹ ; ensuite, la condition de l'épuisé.e, soit la misère, le trouble et finalement la conséquence positive de cette fatigue, le gain (Otzen, 2001, p. 196). De nombreuses occurrences de ce terme se retrouvent dans la littérature sapientiale, en particulier dans le livre de Qohélet (Otzen, 2001, p. 197). Jg 5,26 présente l'un des seuls cas, avec Qo 9,9, où des travailleurs sont désignés comme « ceux qui se fatiguent » et non par leur spécialité (Da Silva, 1995, p. 91). Est-ce une manière de mettre l'accent sur le caractère éreintant de la besogne de chaque jour ? Dans un cas comme dans l'autre, c'est effectivement au travail quotidien que l'on semble faire référence. Selon Otzen, à l'exception du livre de Qohélet et de quelques autres occurrences, dont Jg 5,26 et Pr 16,26, les emplois de la racine עָמַל renvoient rarement à la réalité brute du travail, mais plutôt à une condition (humaine) de vie malheureuse, souffrante, caractérisée par le crime, l'inéquité (Otzen, 2001, p. 198-199 ; cf. Lavoie, 2004, p. 62). Le travail dans sa dimension concrète, aliénante et absurde est abordé en profondeur en Qo avec trente-cinq occurrences de cette racine (Otzen, 2001, p. 200). À mon avis, ces significations concrètes et relativement pessimistes (ou réalistes ?) du travail, on les retrouve aussi en partie dans l'emploi du mot עֲמָלִים en Jg 5,26 qui vient associer Yaël au groupe des travailleurs par le biais de l'outil qu'elle brandit. Elles participent en effet à construire l'opposition entre Yaël et Sisera via les classes auxquelles elle et il appartiennent : עֲמָלִים, « travailleurs » et אֲדִירִים, « héros/précieux ». Les uns se fatiguent, les autres pas. Au labour

²⁵⁰ En cela semblable à l'étymologie du mot « travail » en français. Cf. Da Silva, 1995, p. 89-90 et Lavoie, 1992, p. 204-205, note 31.

²⁵¹ On retrouve d'ailleurs la signification « travail » dans les langues apparentées (Lavoie, 2004, p. 62 ; Lindars, 1995, p. 278).

quotidien des uns s'opposent le luxe et l'oisiveté des personnes de la trempe de Sisera. Yaël est sur le point d'inscrire à même le corps de Sisera cette appartenance qui est sienne, de lui faire goûter de manière brutale à son éreintante existence. En effet, elle partagera avec lui sa pesante fatigue en faisant tomber, à coups de marteau, la lourdeur d'un sommeil éternel sur sa tête. De même, ce sont les deux objets saisis par Yaël qui font contraste et non seulement les appartenances auxquelles ils sont associés. J'ai déjà souligné l'importance accordée, d'un point de vue structurel, au « bol des précieux » au verset 25 et au « marteau des travailleurs » au verset 26. Bal soulignait déjà ce contraste entre les deux objets (1995, p.180). Elle traduit l'expression *לְהַלְמוֹת עִמָּלִים* par « marteau des laboureurs²⁵² » (1995, p. 182, je souligne). Cette traduction est intéressante en ce qu'elle insiste, d'un point de vue étymologique, sur le dur labeur du groupe de Yaël (cf. Lindars, 1995, p. 278), mais l'association au travail de la terre me semble beaucoup moins convaincante. Cependant, Bal souligne avec raison le travail quotidien que symbolise le marteau, associé à la vie nomade et à l'installation du campement par les femmes (Bal, 1995, p. 182-183; cf. Bos, 1988, p. ; Burnette-Bletsch, 1998, p. 62 ; Duran, 2006, p. 28 ; Lindars, 1995, p.278). Une fois de plus, ce sont clairement ses outils de « campeuse/femme sous la tente » qu'elle emploie pour assassiner Sisera (cf. Bal, 1995, p. 183). D'une certaine manière, les outils pour monter la tente font aussi partie de l'excès hospitalier de Yaël. Miller avance une idée de cet ordre lorsqu'il suggère que le piquet – auquel j'ajouterais le marteau – symbolise la maison, bref l'espace domestique et hospitalier. Selon lui, c'est précisément l'excès de ce lieu hospitalier qui anéantit Sisera (Miller, 1998, p. 125).

²⁵² Le Targoum et la Peshitta ont le « marteau des forgerons » (cf. Lindars, 1995, p. 278).

2.6.4.2.1 À quel genre appartient le marteau des travailleurs ?

Plusieurs exégètes ont noté la présence des marteau et piquet dans le quotidien des femmes nomades de l'Israël ancien. En effet, la tâche de monter la tente leur incombait (cf. *supra*). Il s'agit d'outils et non d'armes à proprement parler. Les rabbins du Talmud ont d'ailleurs célébré Yaël pour ce choix judicieux dans sa préparation du meurtre. Elle respecte ainsi l'interdit halakhique qui repose sur Dt 22,5 (Bronner, 1993, p. 88 ; cf. Hoffner, 1966, p. 332). Cette réflexion sur les outils et les armes permet d'ailleurs d'aborder la question de l'accès à ceux-ci en fonction du genre, des rapports sociaux de sexe. Paola Tabet, anthropologue féministe matérialiste, est celle qui a abordé le plus en profondeur cette question dans un article intitulé « Les mains, les outils, les armes » (1979). Les outils sont eux aussi distribués en fonction de la division sexuelle du travail. Selon Tabet, la domination masculine va de paire avec le contrôle des outils et des armes²⁵³ (1979, p. 10, 12-14). Les femmes disposent des outils les moins développés d'un point de vue technologique. Elle affirme en effet que le sexe féminin « se trouve limité à son propre corps, aux opérations à mains nues ou aux outils les plus élémentaires dans chaque société » (Tabet, 1979, p. 12). Marteau et piquet font partie de ces outils rudimentaires. Si l'on suit l'hypothèse de Tabet, il semble par ailleurs qu'ils ne fassent pas partie de ces « outils-armes » réservés aux seuls hommes à des fins de contrôle de la violence (1979, p. 37 et 50). En effet, selon l'hypothèse proposée par Cardi et Pruvost, l'ordre social repose sur le monopole de la violence par un seul groupe, celui des hommes (2012, p. 57). La menace ne peut venir d'ailleurs. Cette idée est fort bien illustrée dans l'épopée d'Aqhat. L'arc du héros est convoité par la déesse Anat et ce dernier tente de la convaincre du caractère inapproprié de sa demande, entre autres en lui

²⁵³ Dans un ordre d'idées similaire, Bergmann mentionne qu'au Proche-Orient ancien, la féminisation des guerriers s'effectue entre autres en le dépouillant de ses armes (2007, p. 667).

rappelant qu'elle est une femme (Hoffner, 1966, p. 330). Ce refus obstiné mènera Aqhat à la mort.

Par ailleurs, si les femmes, comme Yaël, n'ont le plus souvent pas accès aux armes, cela ne signifie pas pour autant qu'elles « [...] ne détournent pas des objets conventionnels à des fins défensives et offensives », entre autres à l'aide d'outils domestiques (Cardi & Pruvost, 2012, p. 24). C'est précisément ce que Yaël entreprend, en Jg 5,26, en détournant les outils de leur visée première de maintien matériel (littéralement !) de la maison de toile. Elle s'arroge ainsi le droit à la violence, sème la confusion dans son identité de genre, et ce, tout en brandissant ses appartenances : elle est une femme sous la tente et une « ouvrière » qui trime dur, au contraire de Sisera et de sa haute technologie des chars de guerre. Dans sa comparaison des deux héroïnes Mulan et Yaël, Yee s'intéresse brièvement aux outils employés par chacune d'entre elles au combat : éventail et feux d'artifice d'un côté, piquet de tente de l'autre. Si feux d'artifice et piquet sont phalliques, l'éventail, lui, fait partie du monde féminin (Yee, 2013, p. 186). Les deux femmes voient leurs genres féminins se recomposer en incluant des éléments de masculinité.

Il convient maintenant de s'attarder à l'analyse des trois lignes décrivant le violent meurtre de Sisera en Jg 5,26cde avec les outils présentés dans la première partie du verset.

2.6.5 Marteler Sisera : fracasser l'ennemi pour le faire apparaître

J'ai déjà mentionné, dans la section précédente, l'emploi de la racine מַלַּח pour désigner le marteau en 26b. Cette racine apparaît de nouveau sous forme

verbale au *Qal*, parfait (we-qatal), 3^e personne du féminin singulier : וְהִלְמָה, « elle martela » (cf. Alter, 1985, p. 45 ; Boling, 1975, p. 115). C'est tout comme si le piétinement des chevaux en Jg 5,22 se transposait sur le corps de Sisera, la défaite des troupes cananéennes se répercutant jusque dans sa chair (cf. Auffret, 2002, p. 139 ; Boling, 1975, p. 115 ; Coogan, 1978, p. 155 ; Echols, 2008, p. 67 ; Fokkelman, 1995, p. 618 ; Hauser, 1980, p. 36, note 36). Nombre d'exégètes ont insisté avant tout sur le piquet qui s'enfonce dans la tête de Sisera (Abadie, 2011, p. 69 ; Alter, 1985, p. 49 ; Duran, 2006, p. 31-32 ; Guest, 2011, p. 25 ; Kirk-Duggan, 2013, p. 75 ; Miller, 1998, p. 122 et 125 ; Niditch, 1989 ; Yee, 2013, p. 182). Pourtant, la violence qui éclate sur Sisera est double : elle le brise autant qu'elle le pénètre. S'amorce effectivement avec ce second emploi de la racine הִלַּם une chaîne successive de quatre verbes violents (Alter, 1985, p. 45 ; Davidson, 2013, p. 84 ; Hauser, 1980, p. 36-37 ; O'Connell, 1996, p. 122). Alter a raison de noter que ceux-ci ont l'air de synonymes. Il s'agira de vérifier cette suggestion. Chose certaine, le poème insiste davantage sur la violence qui accable Sisera que ne le faisait la prose (Alter, 1985, p. 49 ; Christianson, 2007, p. 529 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 406). Les verbes se succèdent rapidement pour décrire le geste meurtrier de Yaël, mais suggèrent, paradoxalement, une certaine lenteur du meurtre dont se délectent les poètes à travers leur répétition (cf. Bos, 1988, p. 52 ; Christianson, 2007, p. 530 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 405 ; Hauser, 1980, p. 36). Selon Auffret, la proposition וְהִלְמָה סִיכָרָא (26c) introduit les trois – deux selon moi – lignes/propositions suivantes (26de) (2002, p. 128). En ce qui concerne les quatre verbes, Houston propose d'y voir non pas quatre actions différentes mais plutôt « [...] 4 different ways that Jael delivered a smashing and annihilating blow to Sisera's head (and neck) » (1995, p. 540). Il me semble néanmoins que les trois premiers verbes désignent les dégâts causés plus spécifiquement par les coups de marteau, alors que le dernier concerne plus précisément le piquet. Lindars suggère pour sa part que les deux premiers

segments forment un parallélisme synonymique (26cd) alors que 26e porte sur les conséquences du fracas répété (Lindars, 1995, p. 277).

Alter, le premier, souligne l'usage de l'ellipse dans l'épisode du meurtre de Jg 5,24-27. En effet, le nom de la victime des coups de marteau n'est dévoilée qu'à la fin du premier segment de cette fracassante violence : il s'agit de Sisera (Alter, 1985, p. 45; Hauser, 1980, p. 35 ; Lindars, 1995, p. 274 ; Logan, 1996, p. 54 ; Younger, 1991, p. 131). Avant Jg 5,26c, l'homme dont il est question demeure un « il » anonyme, sujet du seul verbe *לָכַח* au verset 25. Yaël occupe en effet quasiment tout l'espace (verbal) avant ce moment (Bal, 1995, p. 181-182 ; Fleming, 2005, p. 7). Bal souligne avec raison que c'est uniquement au moment où une violence mortelle le brise, au premier coup de marteau, que Sisera redevient un personnage (Bal, 1995, p. 182 ; cf. Schneider, 2000, p. 95). Paradoxalement, Yaël le fait à la fois apparaître et disparaître à travers ces mêmes coups de marteau. En Jg 5, Sisera brille avant tout par son absence. Selon Christianson, c'est précisément afin que l'attention soit entièrement tournée vers « Jael and the act of violence she inflicts on Sisera, violence that demonstrates her character » (2007, p. 530). Ces mêmes gestes qu'elle a accomplis des centaines de fois, elle les effectue de nouveau, comme si elle plantait sa tente sur le corps de Sisera (cf. Bal, 1995, p. 182-183). Duran qualifie d'ailleurs le meurtre de « tently murder » (2006, p. 10). Le nom de Sisera ne réapparaîtra qu'à deux autres reprises dans la seconde moitié du diptyque : en Jg 5,28b alors que sa mère attend avec inquiétude son retour et au verset 30 alors qu'il est question du butin (Auffret, 2002, p. 140 ; Coogan, 1978, p. 154 ; Vincent, 2000, p. 78).

2.6.6 Détruire sa tête : bousculades de classe.

Le second verbe de la chaîne, en Jg 5,26d, est un verbe unique, un *hapax legomenon*, dans la Bible hébraïque (cf. Houston²⁵⁴, 1995, p. 540; Lindars, 1995, p. 278). Il s'agit d'un verbe au *Qal*, parfait, 3^e personne du féminin singulier : מִחָקָה, « elle détruisit/brisa/fracassa » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 563 ; Mandelkern, 1962, p. 563). Selon Lindars, ce verbe correspond à la forme araméenne du verbe suivant en Jg 5,26e : מִחָץ (1995, p. 278). Les trois verbes הָלַם, מִחָקָה et מִחָץ forment donc clairement une chaîne de synonymes.

L'objet de tant de violence est de plus en précis : de Sisera, on passe maintenant à ראשו « sa tête [à lui] » (Auffret, 2002, p. 128 ; Fokkelman, 1995, p. 621). Aux versets 26-27 s'enchaînent ainsi plusieurs parties du corps des deux acteurs en présence : les mains de Yaël, puis la tête de Sisera et finalement sa tempe/bouche au verset 26 ; le corps entier de Sisera qui chute entre les pieds de Yaël (Auffret, 2002, p. 128 et 138 ; cf. aussi Alter, 1985, p. 45). Ainsi entremêlés dans le meurtre, les membres des deux protagonistes pourraient presque laisser croire à une étreinte amoureuse²⁵⁵. On retrouve de nouveau le mot ראש au verset 30b alors qu'on décrit le butin pour chaque [tête de] guerrier : un ou deux utérus (Auffret, 2002, p. 138 ; Coogan, 1978, p. 154 ; O'Connell, 1996, p. 123 et 131). C'est pourtant le contraire qui est en train de se produire alors qu'un « utérus », Yaël, voit s'échouer une tête de guerrier à ses pieds (cf. Auffret, 2002, p. 138 ; Duran, 2006, p. 20). Avec Dhorme, on se doit de rappeler que la tête symbolise le chef (Dhorme, 1963, p. 27-29). Elle représente donc de manière synecdotique Sisera dans sa totalité, et surtout le pouvoir qu'il incarne.

²⁵⁴ Houston note que le sens de ce verbe en hébreu moderne est « effacer » (1995, p. 540). Cf. aussi Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 563.

²⁵⁵ Cf. la tête en or de l'amant du Cantique (Ct 5,11).

On comprend mieux pourquoi Yaël, et bien d'autres avec elle, s'attaque ainsi à la tête des puissants. Lorsqu'on s'intéresse aux autres occurrences de ראש, « sa tête », on perçoit aisément le lien étroit entre tête et royauté : c'est le lieu du pouvoir qui reçoit l'onction royale (cf. 1 S 10,1 ; 2 R 9,3.6) et la couronne²⁵⁶ (2 S 12,30 ; Ps 21,4 ; 1 Ch 20,2). La tête du prêtre, coiffée du turban ou ointe d'huile, est aussi un symbole de pouvoir sacerdotal (Ex 29,6.7 ; Lv 8,9 ; 21,10 ; Za 3,5). De même, le *nazir* dont la tête restera intacte, sans passage du rasoir, représente une pureté et une force qu'incarne Samson par excellence (Nb 6,5.7.11 ; Jg 13,5 ; 16,19.22 ; 1 S 1,11). La tête des hommes est traversée par le pouvoir²⁵⁷. Nombre de têtes de rois ou de nobles guerriers sont attaquées, puis tranchées : la tête casquée de Goliath le Philistin par David (1 S 17,5.38.51), celle de Shéva coupée par les citoyens d'Abel-Beth-Maacah et apportée par leur sage représentante (2 S 20,21), celle d'Ishboshet (2 S 4,7) et celle de Saül par les Philistins, mise en scène à plusieurs reprises dans la Bible hébraïque (1 S 31,9 ; 1 Ch 10,9). La belle tête chevelue d'Absalom est paradoxalement (précisément) ce qui le mène à sa mort alors que ses cheveux se prennent dans un térébinthe (2 S 14,26 ; 18,9). On trouve aussi plusieurs occurrences du mot ראש dans des contextes sacrificiels pour désigner l'une des parties de l'animal offert (Ex 12,9 ; 29,17 ; Lv 1,12.15 ; 3,13 ; 4,11 ; 5,8). Ainsi, il n'y a pas de meilleur moyen de signifier la fin d'un pouvoir qu'en séparant la tête du reste du corps avec le trope de la tête coupée (cf. Bahrani, 2008, p. 35). Bahrani note à cet effet que, dans le Proche-Orient ancien, il était répandu d'utiliser les parties du corps comme des « messages » (2008, p. 48). La tête ainsi détachée du reste du corps n'est pas seulement une manière de signifier la défaite, c'est aussi un outil de terreur (Bahrani, 2008,

²⁵⁶ Notons aussi le turban royal dont est coiffé Mardochée (Est 6,8).

²⁵⁷ La tête est aussi le lieu privilégié de la bénédiction (Gn 48,18).

p. 48 ; cf. *infra* chapitre 3). À mon avis, le meurtre de Sisera évoque aussi cette dimension terrifiante (cf. Christianson, 2007).

Plusieurs femmes, comme Yaël, entretiennent une relation privilégiée avec la tête d'un homme : des mères avec leurs fils *nazirim*, la femme de Manoah (Jg 13,5) et Hannah (1 S 1,11) ; la femme sage d'Avel-Beth-Maaka qui sauve sa ville en apportant la tête de Shéva à Joab (2 S 20,16-22) ; la reine Esther, fine stratège politique qui mènera Haman à la pendaison (Est 9,25) ; Delilah qui dépouillera Samson de sa force capillaire (Jg 16, 13-21).

Ackerman inscrit d'ailleurs Yaël dans la catégorie des « head-smashers » avec la femme à la meule de Thébez (Jg 9,53-54) et Judith (Ackerman, 1998, p. 48-51 ; Christianson, 2007, p. 531 ; Younger, 1991, p. 131 ; 2002, p. 155). Le motif des « briseuses de têtes » est fort commun dans les récits du Proche-Orient ancien (Ackerman, 1998, p. 48-51 ; Butler, 2009, p. 155 ; Echols, 2008, p. 129). La comparaison avec la déesse Anat²⁵⁸ vient facilement à l'esprit. Yatpan, au service de la déesse, emprunte l'apparence d'un faucon et il attaque la tête d'Aqhat dont la déesse convoitait l'arc (cf. Ackerman, 1998, p. 60 et 71 ; Brison, 2013, p. 153 ; Craigie, 1978, p. 376, note 6). Smith note d'ailleurs plusieurs mots de vocabulaire communs entre l'épisode du meurtre en Jg 5 et le cycle ougaritique du dieu Baal, en particulier lorsqu'il s'attaque à la tête de Yam (KTU 1.2 IV 18-26). La racine *hlm* en fait partie, tout comme le verbe *mḥṣ* et le mot *r'š*, « tête » (Smith, 2009, p. 51 ; cf. aussi Brison, 2013, p. 153).

Ainsi, cette tête qu'elle nourrissait au verset précédent, Yaël la martèle maintenant avec fracas. Au soin succède la violence. Elle reconnaît

²⁵⁸ Taylor associe plutôt Yaël à Astarté et Déborah à Anat (1982).

paradoxalement le statut supérieur, l'appartenance « aristocratique » de Sisera, son pouvoir de général et peut-être même de roi (cf. *supra*), en s'acharnant ainsi sur sa tête. Cette tête ne se décrochera pas du reste du corps, mais elle sera néanmoins fortement abîmée, désormais « inutilisable » en tant que symbole d'autorité. Ainsi, Yaël performe de manière littérale, sur la tête de Sisera, deux formules bibliques courantes : elle fait retomber non seulement le mal, mais aussi son sang sur sa tête (cf. Jos 2,19 ; 1 S 25,39 ; 1 R 2,32 ; 8,32 ; Ez 17,19 ; 33,4 ; Ps 7,17 ; Est 9,25 ; 2 Ch 6,23).

2.6.7 Du fracas à la conquête

Le *weqatal* qui suit, וַיִּמְחַצֶּה, comme je le mentionnais, est clairement un synonyme des deux verbes précédents. Il est quasi-identique à la racine מַחַק avec laquelle il constitue une allitération (Coogan, 1978, p. 159). Selon le Brown-Driver-Briggs, la racine מַחַק signifie « frapper », « fracasser », « briser », « blesser sévèrement » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 563 ; cf. Hauser, 1980, p. 36). Il s'agit de la seule occurrence de ce verbe au féminin (*Qal*, parfait, 3^e personne féminin singulier) (Mandelkern, 1962, p. 667). À la suite d'Alonso-Schökel, j'ajouterais la signification « conquérir » que la destruction physique suggère très souvent en contexte guerrier (1997, p. 235). La racine מַחַק existe dans la plupart des langues sémitiques, mais ses occurrences sont peu nombreuses dans la Bible hébraïque (Alonso-Schökel, 1997, p. 235).

Ses quelques occurrences mènent à constater que ce verbe a souvent pour sujet YHWH (cf. Dt 32,39 ; Is 30,26 ; Job 5,18 ; Hab 3,13). Son emploi permet alors de décrire les blessures et douleurs dont il accable les reins de ses ennemis (Dt

33,11), les têtes des rois (Ps 68,22 ; 110,5.6) ou le monstre marin Rahab (Job 26,12). On compte aussi quelques occurrences du verbe מָחַק dont le roi David (2 S 22,39 ; Ps 18,39 ; 68,24) ou Israël est le sujet dans l'affrontement d'ennemis (Nb 24,8.17) (cf. Brison, 2013, p. 153 ; Lindars, 1995, p. 279). Ainsi, Yaël emprunte aux divinités (Baal, YHWH) et aux rois (David) dans son geste de violence (cf. Younger, 2002, p. 155). Plus que jamais, elle apparaît comme une cheffe de guerre. Par ailleurs, Miller met en lumière la dimension « royale » de Yaël en notant le parallèle entre la femme nomade brandissant son piquet et le roi son sceptre au-dessus de l'ennemi, écroulé sur le sol, un motif répandu dans le Proche-Orient ancien (Miller, 1998, p. 126 ; cf. Matthews, 2002, p. 57). Il est d'ailleurs intéressant de noter l'emploi de l'équivalent de cette racine en ougaritique pour désigner l'arme dont se saisit le dieu Baal pour s'attaquer aux messagers de Yam (Lindars, 1995, p. 278, note 45 ; Wyatt, 2002, p. 62, note 115). Ce geste fracassant, Echols en souligne lui aussi la dimension mythologique/épique en rappelant qu'il est aussi performé par Patrocle dans l'Iliade alors qu'il brise le cou de Sthénélaos (16.586-87) et par Beowulf qui réserve le même sort au dragon (Echols, 2008, p. 193). Le martèlement destructeur de Yaël présente quelque chose de plus grand que nature. Par ailleurs, ce segment verbal (וּמָחַקָהּ) sans complément d'objet comporte une certaine ambiguïté (Lindars, 1995, p. 277). En effet, il n'est pas clair s'il y a ellipse de la tête de Sisera (רֹאשׁוֹ), objet du verbe précédent ou de sa tempe/bouche (וּמָחַקָהּ), objet du dernier verbe du verset (Fokkelman, 1995, p. 621). Le rythme allitératif établi à travers les verbes synonymes מָחַק et וּמָחַקָהּ crée une forme d'*inclusio* encadrant רֹאשׁוֹ « sa tête ». Cela pourrait mener à privilégier la tête comme objet du verbe וּמָחַקָהּ . Néanmoins, il s'agit d'un *weqatal* comme dans le cas du verbe qui suit, וּמָחַקָהּ , ce qui pourrait indiquer que les deux verbes s'orientent plutôt vers le dernier objet du verset : וּמָחַקָהּ . L'ambiguïté

demeure à ce sujet. La succession rapide (et paradoxalement lente) de ces images violentes s'accommode fort bien d'une telle imprécision.

2.6.8 Trouer la tête d'un chef

Il me semble que le dernier verbe à considérer vient décrire plus spécifiquement l'impact du piquet sur Sisera, ce qui explique que le lieu de la blessure gagne en précision. Il s'agit, comme je viens de le mentionner, du verbe *הלץ*, un *Qal*, parfait, troisième personne du féminin singulier, de la racine *לץ* qui signifie généralement « transmettre », « disparaître », « mourir », « traverser », « passer », « pousser », « transgresser », etc. (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 322). Au *hiphil* et au *piel*, cette racine signifie surtout « changer [de vêtements] » alors qu'au *Qal*, elle renvoie surtout à l'idée de « se déplacer », « traverser », « passer », « disparaître », « [re]pousser », etc. (Tengström, 1980, p. 433-434). Dans le cas d'un *Qal* transitif comme celui qui m'intéresse en Jg 5,26, il signifierait « traverser » ou « percer » un objet (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 322 ; Hauser, 1980, p. 36). La seule autre occurrence qui présente une signification semblable se trouve en Job 20,24 : ce n'est pas un piquet, mais bien un arc de bronze (et ses flèches), l'arme qui perce la peau, avec un verbe au *Qal*, imparfait, 3^e personne féminin singulier avec un suffixe au masculin singulier (*תִּלְצֶנּוּ*) (cf. Burney, 1918 dans Houston, 1997, p. 539-540 ; Lindars, 1995, p. 279). Il est d'ailleurs intéressant de noter que le nom masculin *מִלְצָה* de même racine, dont la seule occurrence se trouve en Esd 1,9, signifie « couteau²⁵⁹ » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 322 ; Tengström, 1980, p. 433). Je ne souscris pas à l'explication de Tengström qui préfère à la traduction par « percer », celle

²⁵⁹ Lindars indique que le mot syriaque *hlwpt* signifie « couteau » (1995, p. 279).

de « frapper ». À son avis, l'emploi de la racine est surtout l'occasion d'insister sur le mouvement de Yaël qui approche le marteau de Sisera et pareillement pour la flèche de Job (Tengström, 1980, p. 435). Il me semble pourtant que l'une des principales significations de la racine הָלַךְ , « traverser », milite en faveur d'une violence plus précise qui ne détruit plus en surface, mais en profondeur le corps de Sisera, tout comme les flèches en Jb 20,24. Pour cette raison, le dernier verbe qui connote la violence me semble désigner avant tout l'action d'une arme non plus simplement contondante, mais bien pointue : le piquet. De même, on retrouve le mot מַחְלָבוֹת , « tresses », à deux reprises dans le récit de Samson et Delilah (Jg 16,13.19) (Tengström, 1980, p. 434), un récit avec lequel le meurtre de Sisera par Yaël présente déjà plusieurs points communs, dont l'emploi du mot יָהַר (Jg 16,14), la tête du guerrier constituant une fois de plus le lieu de sa faiblesse.

Dans plusieurs commentaires de la fin du 19^e siècle/début 20^e, plusieurs exégètes ont pourtant rejeté la traduction de la racine הָלַךְ par « percer » dans le cas de Jg 5,26. Moore traduit plutôt par « disparaître » ou « faire disparaître » (Moore, 1895 dans Houston, 1997, p. 540) et Driver propose de lire le verbe הִלָּךְ et traduit avec רָקוּוּ en position de sujet : « his brains ebbed out » (Driver, 1958 dans Houston, 1997, p. 540). La traduction par (trans)percer me semble pourtant la plus convaincante, d'autant plus que Jb 20,24 l'appuie et que « traverser » est une signification courante de la racine הָלַךְ (cf. Niditch, 1989, p. 46). C'est d'ailleurs la signification adoptée par la majorité des exégètes (Hauser, 1980, p. 36 ; Alter, 1985, p. 45 ; Fokkelman, 1995, p. 621 ; Halpern, 1988, p. 82 ; Kirk-Duggan, 2013, p. 75 ; Lindars, 1995, p. 274 et 279 ; O'Connell, 1996, p. 120-121). À mon avis, Soggin fait erreur lorsqu'il insiste uniquement sur la « tempe » transpercée en Jg 4 alors qu'en Jg 5, la tête serait simplement brisée

(Soggin, 1987, p. 92). Il prend trop au sérieux le réalisme de la scène et semble oublier que Jg 5 est un texte poétique qui ne cherche aucunement à établir le déploiement linéaire des événements.

Cet enchaînement de gestes violents, qui prend fin alors que le piquet transperce la tête de Sisera, est considéré par Brison comme un « ritual slaying ». En effet, Yaël n'est-elle pas une fonctionnaire religieuse (Brison, 2013, p. 153) ?

2.6.8.1 La guerrière et son captif : le viol en contexte militaire

Je suis plutôt d'avis avec plusieurs exégètes que cette « pénétration » évoque, comme dans le cas de Jg 4,21, la sexualité (Bonfiglio, 2013, p. 173, note 9 ; Christianson, 2007, p. 526, 535 ; Niditch, 1989, p. 46 ; Schneider, 2000, p. 93 ; Sharon, 2007, p. 252-253, Sharp, 2009, p. 103-104 ; Van der Kooij, 1996, p. 137) sous la forme du viol (Alter, 1985, p. 49 ; Bal, 1988, p. 228 ; Duran, 2005, p. 119 ; Exum, 2007, p. 19-20 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 394, 406 ; Fleming, 2005, p. 3 ; Lindars, 1995, p. 279 ; McCann, 2002, p. 54-55 ; Miller, 1998, p. 114 et 126 ; Niditch, 1989, p. 46). Plusieurs commentatrices et commentateurs sont d'ailleurs d'avis que le meurtre dans le poème de Jg 5 est davantage sexualisé que dans la prose de Jg 4 (contre Alter, 1985, p. 49 ; Jackson, 2012, p. 111 ; Sharp, 2009, p. 103).

Selon Duran et Lefkowitz, dans les meurtres accomplis par Judith et Yaël, la violence meurtrière se substitue chaque fois à une relation sexuelle (Duran, 2005, p. 120-121 ; Lefkowitz, 2010, p. 112). La traduction de *רָקַח*, une fois de plus, non pas par « sa tempe », mais bien par « sa bouche » (Fewell, 1992, p. 69), permet d'appuyer cette suggestion du viol avec une fellation forcée par Yaël,

dont le piquet est l'instrument (cf. *infra*) (Duran, 2006, 31-32). Selon Bledstein, il s'agit tout simplement de la mise en scène parodique de la violence sexuelle « ordinaire » en temps de guerre dont les femmes sont les principales victimes (Bledstein, 1993, p. 34 et 41 ; cf. aussi Miller, 1998, p. 126). Sans insister sur la dimension violente de la sexualité, Lindars note néanmoins le caractère parodique de l'allusion sexuelle (1995, p. 274).

S'agit-il d'une simple inversion du viol masculin ? Yee note que les analyses de Fleming, Kamionkowski et surtout Guest, mènent à remettre en question l'idée d'inversion soutenue par nombre d'exégètes (Fleming, 2005, p. 6-7 ; Guest, 2011, p. 23ss ; Yee, 1993, p. 116 ; 2013, p. 181-183). Je suis du même avis (cf. *supra*). Cependant, tel que discuté dans le chapitre précédent, je ne partage pas l'idée de Guest, reprise par Yee, selon laquelle on accèderait avec Yaël à un espace où le genre devient inintelligible (Yee, 2013, p. 182 ; Guest, 2011, p. 26). Dans la même veine, Fleming affirmait déjà en 2005 : « the feminist reader can see her strength as Jael appropriates the power of the phallus for herself, denying it to Sisera, placing them both into liminal gender roles » (2005, p. 10). De telles micro-subversions ne sont pas sans ébranler les normes de genres, mais la secousse n'est jamais assez puissante. Le système vacille à peine sur ses fondations et est reconduit sans problème. Que Yaël soit homme, femme ou aucune de ces réponses, cela n'empêche en rien un impact genré de la performance meurtrière sur la victime, Sisera : il se meurt en étant féminisé et humilié (cf. Davidson, 2013, p. 75 ; Duran, 2006, p. 32 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 404 ; Fleming, 2005, p. 8-9 ; McCann, 2002, p. 54-55 ; Miller, 1998, p. 114). Comme l'a bien montré Davidson dans une interprétation que je qualifierais de féministe postcoloniale : genre et (hyper)sexualité des « femmes natives » – Yaël dans le cas qui me préoccupe – sont instrumentalisés dans une optique impérialiste contre les hommes natifs ou étrangers tel que Sisera (Davidson, 2013, p. 75-79).

L'analyse de Sharon est celle qui va le plus loin dans l'exploration de la thématique du viol grâce à une analyse intertextuelle qui met en tension Jg 4,17-21 ; 5,24-27 et 2 S 13 (2007). Elle affirme en effet : « the language and imagery here flicker with both sexuality and defense against sexual aggression » (Sharon, 2007, p. 266). En effet, plutôt que de s'intéresser au meurtre comme à un viol « métaphorique », elle s'intéresse à la posture de Sisera en tant que violeur potentiel (cf. aussi Bonfiglio, 2013, p. 168). L'interprétation de Sharon qui s'inscrit en partie à la suite de celle de Levine (1979, p. 83-84 dans Sharon, 2007, p. 265, note 44) assigne au général Sisera le rôle d'agresseur qui ne réussira pas son coup avec Yaël, une femme dont il n'aurait d'ailleurs pas dû s'approcher puisqu'elle est, selon certaines lectures surtout fondées sur Jg 4,11.17, l'épouse d'un allié et non une captive de guerre (Sharon, 2007, p. 265 ; contre Noble, 2011, p. 323). Comme le souligne Sharon elle-même, ce que Bal analysait comme étant de l'ordre de l'allusion/suggestion, elle le comprend littéralement (2007, p. 266). Yaël résiste au viol par la violence. Cette idée de l'auto-défense est aussi reprise par Sharp (2009, p. 106) et Duran (2006, p. 20 ; cf. aussi Bonfiglio, 2013, p. 168 ; Fewell, 1992, p. 69-70 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 404 ; Frolov, 2013, p. 322 ; Jackson, 2012, p. 108-109 ; McCann, 2002, p. 54 et 58 ; Sakenfeld, 1997, p. 19-21). À propos de cette hypothèse d'une éventuelle auto-défense de Yaël, Doob Sakenfeld note que ce sont avant tout les [exégètes] féministes blanches qui ressentent la nécessité de la mettre de l'avant afin de dissiper leur malaise face à la violence féminine (2008, p. 16-17).

Sharon ne fait pourtant aucune mention de la violence « phallique » qui s'abat sur Sisera et elle insiste sur des éléments qui ne se trouvent pas avec certitude dans le texte, mais plutôt en marge de celui-ci, au contact du récit de Tamar et d'Amnon (2 S 13). La revanche/vengeance face au viol de Yaël, héroïne

justicière, est aussi proposée par plusieurs autres exégètes, mais sur d'autres bases, en fonction de la scène de la mère de Sisera (Jg 5, 28-30) (Duran, 2006, p. 20). La meurtrière empêche Sisera d'accomplir ce prolongement de la saisie du butin, soit l'appropriation sexuelle des femmes (cf. O'Connell, 1996, p. 131). J'y reviendrai dans la dernière section de ce chapitre.

Dans un article publié récemment, Frolov adresse une critique virulente à l'exégèse récente du livre des Juges et à son insistance sur la sexualité (2013). Les interprétations de Jg 4-5 sont évidemment montrées du doigt. Il disqualifie, entre autres, les lectures du meurtre de Sisera – et d'Eglôn – qui considèrent sérieusement la suggestion du viol et le caractère phallique des instruments employés (Frolov, 2013, p. 319). Certes, il n'a pas tort lorsqu'il considère qu'un tel symbolisme sexuel doit être démontré et/ou adapté pour l'Israël ancien (Frolov, 2013, p. 319), mais cela ne signifie pas pour autant que toute allusion sexuelle doit être évacuée des textes bibliques. En effet, je soutiens que c'est de connotations et de suggestions (cf. Lindars, 1995, p. 275) dont il s'agit ici – contre Reis et Zakovitch – et le souci de réalisme de Frolov semble dès lors superflu (Frolov, 2013, p. 317-318).

De même, on ne peut balayer du revers de la main, comme il le fait, les perspectives féministes, *queer* et lesbiennes, portées par les lectrices et les lecteurs²⁶⁰ d'aujourd'hui qui se penchent sur les textes bibliques. Frolov ignore et rejette complètement l'exégèse qui tente de dégager les idéologies à l'œuvre dans les textes bibliques et les stéréotypes de genres qu'ils véhiculent, entre autres celui de la « femme fatale » (cf. Frolov, 2013, p. 321). Par ailleurs, il n'hésite pas à se faire le gardien d'une certaine « morale » en exégèse biblique.

²⁶⁰ Butler ne laisse, lui non plus, aucune place au lectorat dans la relation au texte (2009, p. 155).

Le texte et les personnages se doivent d'être traités « dignement ». Est-ce à dire que certaines des nouvelles questions en exégèse manquent de pudeur (cf. Frolov, 2013, p. 321-322) ? Cela me semble pour le moins absurde. Je pense avoir démontré, en particulier, les connotations érotiques du don de nourriture de Yaël à Sisera, mais aussi des gestes de la femme nomade dont on ignore la portée mortifère jusqu'au verset 26c. Le piquet qui s'enfonce dans la bouche de Sisera participe lui aussi de cette configuration de significations sexuelles qui se déploie à la surface et dans les interstices – intertextes – de Jg 5,26²⁶¹.

2.6.8.3 Le genre de la violence en Jg 5,26

Je souhaite maintenant conclure sur le verset 26 en m'intéressant aux performances de genres de Yaël au moment de l'accomplissement de cette fracassante et percutante violence. En effet, à la suite des sociologues Coline Cardi et Geneviève Pruvost (2012), il me semble possible d'identifier les idéorécits stéréotypés qui permettent de « dire » la violence au féminin, la violence de Yaël telle que représentée dans le texte biblique et dans la littérature savante. Cela me permettra donc d'identifier les normes et idéologies de genre à l'œuvre dans la violence racontée en Jg 5,26.

2.6.8.3.1 Yaël le guerrier : la féminité impossible ?

Au contraire de Jg 4,21, le Sisera dont il est question dans le poème de Jg 5 est loin du sommeil. Rien ne laisse croire qu'il soit assoupi – évidemment à

²⁶¹ À propos de la présence indéniable d'allusions sexuelles dans le livre des Juges, on lira avec intérêt Kaminsky (2012), entre autres les pages 426-427.

l'horizontal – bien au contraire. C'est donc un Sisera debout que Yaël affronte (Schneider, 2000, p. 93). Plusieurs ont noté cette différence et ont souligné la force dont Yaël a dû faire preuve pour faire chanceler le général (Fewell, 1992, p. 69 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 405). Elle prend les traits d'un véritable *gibbor* (Logan, 1996, p. 47). D'autres ont critiqué la vraisemblance d'un tel combat, oubliant derechef qu'il s'agit d'un chant dans lequel on s'intéresse moins à l'enchaînement logique qui causera la chute de Sisera qu'au plaisir que procure cette agonie. Le geste héroïque de Yaël apparaît effectivement plus grand que nature puisqu'il est célébré (Fewell & Gunn, 1990, p. 405 ; Guest, 2011, p. 24). Elle affronte à elle seule le général et, métonymiquement, l'armée entière (Lindars, 1995, p. 275). Selon Fewell & Gunn, le chant procède ainsi à la masculinisation de l'héroïne en raison du fait qu'il y a « combat singulier » et aucune séduction trompeuse (1990, p. 405 ; cf. Fewell, 1992, p. 69). Duran est du même avis : meurtre et guerre ne peuvent appartenir qu'à l'ordre de la masculinité (Duran, 2005, p. 119-120 ; cf. aussi Brenner, 1993, p. 101 ; 2013, p. 127). Elle affirme d'ailleurs : « [...] in the actual act of killing, all the symbolism of female nurture turns out to have housed and hidden its own version of masculinity » (Duran, 2006, p. 31, je souligne). De même, Miller soutient que le fait que Yaël domine Sisera dans une violence qui suggère le viol, la définit comme masculine et témoigne de la satire en place et de l'humiliation sexiste de l'ennemi en Jg 5 (1998, p. 121 et 123, 126). Toutes et tous ne sont pourtant pas de cet avis. Sharp avance une idée fort intéressante selon laquelle Yaël, malgré l'agir guerrier, n'est pas masculinisée puisque sa féminité est constamment réaffirmée (Sharp, 2009, p. 106) dans le rôle traditionnel de nourricière (cf. Brenner, 1993, p. 101), mais aussi dans l'enchaînement de mots au féminin martelant son identité de genre à même la tête de Sisera au verset 26.

Pour plusieurs auteurs, il semble effectivement qu'une « femme forte » soit inconcevable en dehors de l'une ou l'autre de ces explications : la sexualisation et la transformation en « femme fatale » ou la masculinisation (Sjoberg & Gentry, 2008, p. 14 ; Hart, 1994, p. 441). Est-ce simplement la conviction de l'incompatibilité entre féminité et violence qui permet d'expliquer une telle analyse ? Peut-on en effet affubler Yaël du masculin en raison du phallus artificiel – le piquet – lui permettant d'accomplir le meurtre (cf. Lindars, 1995, p. 274) ? Fleming, s'inspirant de la performativité du genre de Butler, se fait plus nuancée que l'ensemble de ces auteur.e.s. Elle mentionne en effet que Yaël adopte « certains attributs de la masculinité » (Fleming, 2005, p. 7, je paraphrase). Guest et Fleming s'interrogent ouvertement quant à l'impact genré du phallus sur la performance de Yaël. En effet, détenir un phallus définit-il à lui seul l'appartenance au genre/sexe masculin (cf. Guest, 2011, p. 26) ? Guest n'est pas de cet avis. L'analyse de Fleming est des plus intéressantes à ce sujet. En effet, si le genre de Yaël se fait toujours aussi flottant, c'est qu'elle s'empare de ce qui aurait dû appartenir à Sisera et sème le trouble jusque dans son identité de genre à lui, en le féminisant (Fleming, 2005, p. 8-9 ; McCann, 2002, p. 57). Elle se masculinise et il se féminise sans pour autant que l'une devienne un homme et l'autre une femme. Yaël apparaît bel et bien comme une femme phallique. Nul besoin pourtant d'adopter la catégorie freudienne de « mère phallique » comme le fait Fleming (2005, p. 7-10), si ce n'est pour en souligner le caractère de représentation sexiste d'un féminin construit comme une menace, au même titre que la catégorie de « femme fatale²⁶² ». Chose certaine, la voie empruntée par Fleming permet de réhabiliter une forme de capacité d'agir « féminine » – bien que le genre de Yaël ne semble jamais se stabiliser dans un pôle ou l'autre, demeurant effectivement « liminal » – et de reconnaître la pertinence d'une Yaël guerrière, maîtresse, au moins en partie, de sa violence (Fleming, 2005, p. 8). Yee

²⁶² À ce sujet, cf. les définitions de Peter McGrail (2007, p. 406) et Mieke Bal (1994, p. 5).

défendait cette idée de Yaël la « guerillière²⁶³ » dès 1993 dans un article sur Yaël en Jg 4 (cf. aussi Yee, 2013 ; Kirk-Duggan, 2013, p. 77). À mon avis, une telle affirmation est non seulement confirmée par le texte, mais essentielle d'un point de vue féministe pour reconnaître l'autonomie des femmes – y compris des personnages – dans leurs gestes violents.

2.6.8.3.2 Yaël : violente prostituée ou meurtrière érotique ?

Comme le mentionnait déjà Streete, aux femmes étrangères dont il faut éviter la fréquentation, on fait souvent porter le stigmate de l'érotisme (Streete, 1997, p. 43ss). Elles sont ces femmes séductrices qui mènent les hommes à leur perte (Davidson, 2013, p. 77). Je partage l'avis de plusieurs exégètes selon lesquels Yaël n'échappe pas à cette caractérisation à la fois sexiste et xénophobe. Elle est d'autant plus sexuelle qu'elle est d'abord étrangère et ensuite meurtrière. Hypersexualité et violence sont effectivement étroitement imbriquées dans l'agir de Yaël duquel émane, par conséquent, un aura de menace (Davidson, 2013, p. 76-77, 85). Selon Lefkowitz et Sharp, Yaël fait partie de cette catégorie de femmes qui empruntent au stéréotype de la prostituée lui permettant de circuler incognito dans des zones de pouvoir traditionnellement réservées à la gente masculine, y compris la violence guerrière (Lefkowitz, 2010, p. 128 ; Sharp, 2009, p. 104). Cette « libre » circulation que permet l'aura de la prostituée est pourtant bien limitée, comme le fait remarquer Davidson. En effet, à travers elle, son corps et sa violence, se bâtit la frontière, à grands coups de marteau meurtriers entre Israël et les nations étrangères, et s'exprime une volonté impérialiste qui n'est pas la sienne (Davidson, 2013, p. 79). Ce pouvoir sexuel qui est sien est

²⁶³ Cf. le titre du roman de Wittig (1969).

celui-là même qui la discrédite et la confine aux sales besognes, au contraire de Déborah.

2.6.8.3.3 La doublure de Déborah ?

Quelques exégètes soutiennent l'idée de Yaël comme d'un double de Déborah en Jg 4-5 (Lefkovitz, 2012, p.114). Bal considère en effet qu'elles sont interchangeable, en tant que femmes, face à la classe des hommes, une réflexion qu'elle élabore surtout à partir du chapitre 4 (Bal, 1995, p. 167-169). À mon avis, une telle confusion des personnages, même s'il s'agit d'en souligner le genre féminin, nuit à l'exégèse spécifique du personnage de Yaël. On n'hésite pas non plus à soutenir qu'elle porte ombrage à Déborah, tout en la condamnant paradoxalement à vivre dans l'ombre de la prophétesse (cf. Gerleman, 1951, p. 176, note 1). Il y a pourtant moyen de penser le « travail » des deux femmes sans faire disparaître l'une au profit de l'autre.

Davidson est celui qui mène cette réflexion le plus loin. Dans sa tentative fort réussie pour penser Yaël dans une perspective postcoloniale, il s'interroge en effet sur le rôle de Yaël face à Déborah du point de vue du genre, de la violence et de l'ethnicité. Voici ce qu'il propose : « Jael becomes the murderous violent extension of Deborah without Deborah having to perform any unseemly actions » (Davidson, 2013, p. 84). Si l'idée d'« extension » ne me semble pas la plus appropriée afin de respecter l'intégrité des personnages, l'affirmation est convaincante. Yaël correspondrait donc à l'étrangère qui fait le sale boulot pour la grande dame israélite, au service de l'empire. Déviance sexuelle et immoralité violente sont ainsi gardées à distance de Déborah (Davidson, 2013, p. 85).

Davidson utilise le concept de mimétisme d'Homi Bhabha (2007, p. 149) pour identifier la différence – l'ambivalence – qui se creuse au sein même de la relation d'identité entre Yaël et Déborah (Davidson, 2013, p. 85). Lefkovitz et Exum insistent pour leur part bien davantage sur le fait que Yaël subtilise la victoire non seulement des mains de Baraq en Jg 4, mais aussi de Déborah (Jg 4,9) (Exum, 2007, p. 31-32 ; Lefkovitz, 2010, p. 114). Les identités de classe, d'ethnicité et de genre, considérées de manière coextensive, mènent pourtant à percevoir la relation entre les deux femmes, qui d'ailleurs ne se rencontrent jamais, tout autrement. La subordination « impériale » fonctionne dans l'autre direction. Yaël reste prisonnière, dans le texte de Jg 5,26, d'un nœud de considérations ethniques, sexuelles et violentes dont la représentation peine à se libérer. On la raconte à travers la sexualité et l'infériorisation ethnique et de classe²⁶⁴ pour mieux jeter le discrédit moral (Bailey, 1995) sur celle à laquelle le lot de la violence est imposé.

En somme, le verset 26 n'est pas seulement le moment de la violence meurtrière, il est aussi celui de la réaffirmation et de la reconfiguration des appartenances de Yaël. Dans la seule saisie des outils sont évoqués la ruse militaire des guerriers (cf. 2 S 20,9-10 ; Jg 3), le viol d'une femme (2 S 13) et la violence transgressive d'une autre (Dt 25,11). Ses gestes rappellent ceux de la Sagesse et de la femme de valeur du livre des Proverbes, mais c'est un phallus que Yaël saisit, comme la femme de Dt 25,11 qui en perdra sa main. Yaël vient inscrire, au cœur même de sa féminité, des éléments de la masculinité guerrière la plus stéréotypée, mais aussi des fragments de déviance et d'idéalité féminines. De plus, elle affronte Sisera en combat singulier, à la manière des *gibborim*, mais

²⁶⁴ Rappelons, en effet, avec Duran, que Yaël, en Jg 4,21 comme en 5,26, assassine Sisera comme elle planterait sa tente (2006, p. 10). Elle le « nomadise » et entraîne un homme de classe supérieur dans son monde. Sisera est détruit par cette humble demeure qu'il souhaitait, telle qu'elle s'annonçait, hospitalière (cf. Miller, 1998, p. 125).

avec les outils de sa classe de travailleurs. Dans le fracas du marteau et du piquet se confondent ses gestes quotidiens – planter la tente – et les actions du guerrier, peut-être même du souverain, qui brise la tête de l'ennemi et donc le symbole de son pouvoir. Les images évoquées sont multiples. La travailleuse fait connaître au « précieux » Sisera la condition éreintante qui est la sienne. Il ne s'en relèvera pas. Le piquet de la femme nomade vient par ailleurs inscrire l'humiliation de la défaite sur le corps de l'homme par le biais de la féminisation, du viol, de la fellation forcée. Yaël elle-même ne sort pas indemne d'une telle entreprise. On laisse la femme étrangère/native se salir les mains à la place de l'Israélite Déborah. Sa réputation d'étrangère est, de toute manière, d'emblée « entachée » de sexualité. La violence n'en représente que la suite logique.

2.7 Jg 5,27 : de l'accouchement à l'impossibilité du viol par un cadavre

La violence de Yaël s'est accomplie sur Sisera. Son corps en porte toutes les traces alors que sa tête est défoncée, sa bouche transpercée. Cependant, Déborah et Baraq n'ont pas fini pour autant de se délecter de ces images. À la perspective de Yaël au verset 26 succède celle du corps de Sisera qui chute longuement. Cette descente du corps est-elle simple figuration de la défaite de l'ennemi ou l'expression littérale de la lourde agonie d'un homme qui a été assailli, debout²⁶⁵ ? Les exégètes du livre des Juges continuent de se disputer à cet égard, certain·e·s dénonçant d'ailleurs l'irréalisme de ce meurtre à la verticale. Rappelons la visée de célébration du poème. Le réalisme ne fait pas partie de ses objectifs. Sisera n'en finit plus d'agoniser, au ralenti, dans ces répétitions (Alter,

²⁶⁵ Dans cette section, j'ai décidé de laisser de côté l'hypothèse invraisemblable de Boling en ce qui concerne le verset 27. Il affirme en effet qu'il s'agit d'une rétroaction : « Thus, 27b recapitulates his arrival at the tent and his collapse in exhaustion, while 27c makes the point of his undoing » (Boling, 1975, p. 115).

1985, p. 45 ; Fewell, 1992, p. 69 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 405) et à travers cette agonie sont sans cesse réfractées les expériences de Yaël et d'autres femmes (cf. Bal, 1995, p. 186). Ses appartenances se disent jusque dans ce corps qui s'écroule entre ses jambes.

2.7.1 Micro-structure du verset 27 : un escalier d'Escher vers la mort

Le premier défi présenté par la structure du verset 27 a à voir avec la délimitation de ses lignes. Comme l'a bien noté Fokkelman, la plupart des commentatrices et commentateurs font de ce verset un tricolon : trois enchaînements de verbes sans conjonctions introduits par des lieux/espaces (Fokkelman, 1995, p. 621 ; cf. Berlin, 1985, p. 14 ; Block, 1999, p. 241 ; Boling, 1975, p. 115 ; Coogan, 1978, p. 151 ; Echols, 2007, p. 17 ; Niccacci, 1997, p. 80).

בֵּין רִגְלֶיהָ כָּרַע נָפַל שָׁכַב

בֵּין רִגְלֶיהָ כָּרַע נָפַל

בְּאֶשֶׁר כָּרַע שָׁם נָפַל שָׁדוּד :

Pour sa part, Fokkelman propose une structure toute différente avec 5 cola courts. Il effectue une première césure entre les verbes *כָּרַע* et *נָפַל* de la première ligne, puis une seconde entre *כָּרַע* et *שָׁם*. Dans chaque cas, il isole les verbes *כָּרַע* et *נָפַל* l'un de l'autre (Fokkelman, 1995, p. 621). Niccacci respecte pour sa part l'idée du tricolon, mais il identifie quatre unités grammaticales dans lesquelles se correspondent : 1) les lieux : *בֵּין רִגְלֶיהָ* (deux emplois) et *בְּאֶשֶׁר* ; 2) la courbure, *כָּרַע* (trois emplois) ; 3) la chute *נָפַל* (trois emplois) ; 4) la correspondance entre la position couchée de Sisera, *שָׁכַב*, et son effondrement final, *שָׁדוּד* (Block, 1999, p. 241 ; Niccacci, 1997, p. 80). Les seules répétitions, c'est-à-dire la triple mention des verbes *כָּרַע* et *נָפַל* et de l'expression *בֵּין רִגְלֶיהָ*, permettent déjà d'établir la présence de parallélismes (cf. Auffret, 2002, p. 128). À cet effet, Block ajoute

que l'ensemble des verbes sont des « synonymes virtuels » qui viennent signifier la défaite de l'ennemi²⁶⁶ (1999, p. 241; cf. Globe, 1975, p. 366 ; Lindars, 1995, p. 280). Dans un commentaire récent, Frolov abonde dans le même sens avec l'idée d'un « runaway parallelism entre les mots כָּרַע, נָפַל et שָׁכַב (Frolov, 2013, p. 140-141).

Mon analyse se positionne à mi-chemin entre celle de Fokkelman et celle de Niccacci. La délimitation des unités grammaticales par Niccacci me semble juste. Cependant, elle obscurcit la présence de l'adverbe de lieu שָׁם dans la dernière ligne du verset, ce que la seconde césure proposée par Fokkelman permet de mettre en lumière, en renforçant sa mise en parallèle avec בְּאֶשֶׁר. Seule cette seconde césure me semble d'ailleurs pertinente. Ainsi, j'obtiens quatre lignes et non trois ou cinq : שָׁם נָפַל שְׂדוּד : / בְּאֶשֶׁר כָּרַע / בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפַל / בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפַל שָׁכַב : שָׁכַב. Alors que la plupart supposent une structure tripartite comme suit ABCD/ABC/EBFCG (Block, 1999, p. 241 ; Boling, 1975, p. 115), j'en propose une en quatre temps²⁶⁷ : abcde/abcd/'a'c/a^{ll}df. Je me permets d'établir un parallèle synonymique entre בֵּין רַגְלֶיהָ, בְּאֶשֶׁר et שָׁם puisqu'il s'agit à chaque fois d'un lieu ou d'un espace : « entre ses pieds [d'elle] » deux fois, « à l'endroit où » et « là ». Je souscris néanmoins à l'idée de Block selon laquelle il s'agit d'un cas de parallélisme en escalier (1999, p. 241). Boling et Soggin avant lui avaient déjà identifié la présence d'un climax et donc d'un parallélisme à pointe émergente au verset 27 (Boling, 1975, p. 115 ; Soggin, 1987, p. 85). Le parallélisme en escalier « consiste à énoncer une idée par unités syntaxiques disposées à la manière de gradins » (Girard, 1996, p. 67). Dans le cas du verset 27, il faut noter que les mots שָׁכַב et שְׂדוּד – « e » et « f » dans ma formule structurelle – sont isolés par leur

²⁶⁶ Il en écarte les connotations sexuelles, une position à laquelle je m'opposerai dans les pages à venir (cf. *infra*).

²⁶⁷ Coogan se limite à la seule mention du parallélisme répétitif touchant בֵּין רַגְלֶיהָ au verset 27 (1978, p. 159).

apparition unique et le fait qu'ils indiquent tous deux un élargissement par rapport au palier précédent (cf. Niccacci, 1997, p. 80). Comme le note bien Chisholm, la « répétition avec variation » n'est pas innocente du point de vue de la structure et de sa signification (2009, p. 181). Par ailleurs, le parallélisme à pointe émergente de ce verset correspond davantage à une cage d'escalier²⁶⁸ qu'à un escalier suspendu, mais il n'en comporte cependant pas tous les éléments. On retrouve en effet les deux paliers les plus larges aux extrémités du verset. Sa structure présente ceci de particulier qu'elle se construit comme un escalier renversé, décroissant au niveau du nombre de ses unités : quatre/trois/deux et finalement trois de nouveau. Chaque ligne se fait de plus en plus elliptique jusqu'au saut de la fin de la quatrième et dernière ligne, soit l'atteinte du climax : שָׁדוּר « foudroyé ». Dans son analyse, Younger isole ce dernier mot du verset sur sa propre ligne, ce qui écarte tout doute subsistant en ce qui concerne la structure en escalier²⁶⁹ (renversé) du verset 27 (2002, p. 155). À mon avis, il s'agit d'une alternative tout à fait convaincante à ma proposition, bien qu'elle ne respecte pas entièrement les accents massorétiques, la ponctuation. Elle permet de bien mettre en lumière l'importance du terme שָׁדוּר.

Comme le note Blenkinsopp, on insiste d'ailleurs d'autres manières sur ce dernier mot du verset, par exemple « in the use of vowel sounds, where a

²⁶⁸ Cf. aussi Watson, 1984, p. 214 et Bechmann, 1989, p. 128 note 299.

²⁶⁹ La division du texte se présenterait comme suit selon Younger (2002, p. 455) :

בֵּין רִגְלֵיהָ קָרַע נָפַל שָׁבָב

בֵּין רִגְלֵיהָ קָרַע נָפַל

בְּאִשֶּׁר קָרַע

שָׁם נָפַל

שָׁדוּר:

succession of weak 'a' sounds is brought to a halt with the conclusive 'šādûd' – undone ! » (1961, p. 74 ; cf. Hauser, 1980, p. 37 ; Vincent, 2000, p. 78). Plusieurs auteur.e.s avancent en effet l'idée que le verset 27 est le lieu d'un *crescendo* [dramatique] dont le climax est précisément ce participe passif, seul verbe qui n'est pas au parfait (Alter, 1985, p. 45 ; Auffret, 2002, p. 128-129 ; Chisholm, 2009, p. 180 ; Fokkelman, 1995, p. 622 ; Hauser, 1980, p. 37 ; Soggin, 1987, p. 85), alors même qu'il y a *decrecendo* avec la chute du corps.

Il y a peut-être un parallélisme synonymique à établir entre les mots שָׁדוּד et שָׁכַב, d'ailleurs associés par allitération, dans lequel cas, on aurait plutôt la formule structurelle : abcde/abcd/a^lc/a^lde^l, e^l correspondant à un terme plus spécifique d'anéantissement (Niccacci, 1997, p. 80). Je le vérifierai dans la section qui suit. Cette observation de Niccacci coïncide avec celle de Block et de Lindars (Block, 1999, p. 241 ; Lindars, 1995, p. 279). Ce dernier note en effet que שָׁכַב, « il se coucha », semble anticiper l'effondrement définitif de Sisera.

Par ailleurs, le parallélisme entre les quatre lignes se vérifie par le biais de l'analyse syntaxique. En effet, il s'agit de quatre x-Qatal. Voici la formule telle que je la conçois : x-Qatal³/x-Qatal²/asher-Qatal/x-Qatal [participe passif]²⁷⁰ (contre Bechmann, 1989, p. 276). L'exposant indique à chaque fois le nombre de verbes et je mentionne le participe passif qui constitue le point final du verset puisque s'y termine la chute de Sisera. Comme le note Chisholm, on retrouve un « asyndetic perfect » au lieu du *wayyiqtol* qu'on aurait retrouvé dans une narration. Il s'agit, une fois de plus du caractère insaisissable de la syntaxe verbale dans la poésie ancienne (Chisholm, 2009, p. 180 ; cf. *supra*).

²⁷⁰ La formule ainsi déployée irait comme suit : x-qatal/qatal/qatal/x-qatal/qatal/asher-qatal/x-qatal.

2.7.1.1 Croisement des genres et des fragments de corps

Auffret est celui qui s'est le plus intéressé aux articulations structurelles entre les versets du poème de Jg 5. Il a bien identifié les dynamiques à l'œuvre au niveau des verbes, des parties du corps et des personnages de Yaël et de Sisera aux versets 26 et 27 (Auffret, 2002, p. 128-129). Il note que l'ordre [verbe-corps] en 26 se s'inverse au verset 27, ce qui mène à une forme de chiasme (Auffret, 2002, p. 128). Il soutient par ailleurs qu'une seconde dynamique recouvre ce chiasme, soit un parallèle entre les personnages en présence qui se succèdent tout le temps dans l'ordre Yaël-Sisera : Yaël armée et violente, Sisera meurtri (v. 26) ; l'entrejambe de Yaël en tant que lieu²⁷¹, Sisera qui y effectue sa « descente » en tant que militaire et cadavre (v. 27). Auffret souligne par ailleurs qu'aux actions de Yaël au verset 26c correspond un Sisera qui s'incline, tombe et se couche (2002, p. 129).

Ces remarques d'Auffret permettent de mettre en lumière le contraste évident entre l'agir meurtrier de Yaël et celui de sa victime dont le seul mouvement possible est la descente. En effet, aux mouvements répétés de Yaël qui violente Sisera au verset 26 succède le mouvement du corps du général dont la chute²⁷² semble reconduite, dans une extrême lenteur à chaque ligne du verset 27 (cf. Alter, 1985, p. 45). C'est tout comme si une grande distance séparait Sisera du sol. Si l'homme apparaissait comme simple réceptacle des coups au verset précédent, c'est plutôt Yaël, ses jambes ou pieds²⁷³, qui semblent immobiles par

²⁷¹ À ce sujet, cf. Auffret, 2002, p. 130.

²⁷² Sisera tombe du lit selon Alter (1985, p. 45). Il meurt dans le lit de Yaël selon Brenner (1993, p. 102-103).

²⁷³ Selon Schroer *et al.*, le mot רַגְלַי désigne le pied ou la jambe dans la Bible hébraïque. L'hébreu biblique ne distinguerait pas entre les deux parties du corps, le sens étant fonction du contexte (2001, p. 181-182).

la suite. Ces fragments de corps de Yaël, les mains, les pieds, sont toujours en posture de domination, face à Sisera dont la tête, la bouche, le corps entier est sous elle. Il n'y a pas meilleure manière de représenter la victoire d'un guerrier, Yaël, sur un autre, Sisera. Rappelons par ailleurs que la succession des parties du corps de la femme et de l'homme – les mains, la tête, la bouche, les pieds/jambes/cuisses, le corps entier – ne sont pas sans suggérer une forme d'entrelacement, bref d'intimité physique (cf. Niditch, 1989, p. 48-49). Dans la correspondance entre שָׁרִיר et שָׁכַב, peut-on cerner une allusion à la sexualité, à peine voilée, qui aurait mené Sisera à sa perte ?

2.7.2 Entre ses cuisses : domination guerrière, sexuelle et autres histoires

Dans un premier temps, je souhaite m'intéresser plus particulièrement à l'expression בֵּין רַגְלֶיהָ avec laquelle s'amorce le verset 27. Il s'agit de la seule occurrence de cette expression dans l'ensemble de la Bible hébraïque (Bal, 1995, p. 156). À la préposition « entre » fait suite le mot רַגֶּל, « pied », au pluriel avec un suffixe pronominal féminin singulier : « pieds d'elle ». Bref, le verset débute en désignant un lieu sous le corps de Yaël : « entre ses pieds [à elle] ».

2.7.2.1 De la femme forte à la dominatrice

Les pieds de Yaël n'ont rien de chancelant²⁷⁴. Elle ne trébuchera pas dans quelque piège²⁷⁵. Fixes, ils sont précisément comme ceux des biches (2 S

²⁷⁴ Au contraire des occurrences de ce mot dans les références suivantes : Jr 13,16 ; Ps 38,17 ; Ps 73,2 ; Ps 94, 18 ; Job 30,12.

²⁷⁵ Cf. Dt 32,35 ; Jr 18,22 ; Am 2,15 ; Ps 9,16 ; Job 18,8 ; Lm 1,13.

22,33.34), habiles et sans hésitation. Comme le rappelle Dhorme : « en hébreu, on aime à dire qu'on tient debout sur les pieds ou que les pieds chancellent, pour symboliser la force ou la faiblesse » (Dhorme, 1963, p. 158). La force de Yaël, de loin supérieure à celle de Sisera qui, lui, chancelle, est ainsi représentée dans ses pieds solidement posés sur le sol. Yaël incarne très certainement une « femme forte » (Exum 2007, p. 18 ; cf. Alter, 1985, p. 49). Elle domine d'abord Sisera militairement, cet homme qui représente d'ailleurs l'ensemble des Cananéens défaits (Hauser, 1980, p. 35, 38 ; Miller, 1998, p. 126). En effet, comme le confirment de nombreuses occurrences de la Bible hébraïque, l'ennemi sous les pieds est une image fréquente pour symboliser une victoire/ domination politico-militaire, une relation de servitude ou de vassalité (cf. Dhorme, 1963, p. 159), parfois des plus violentes²⁷⁶. C'est d'ailleurs une image que l'on retrouve dans l'ensemble du Proche-Orient ancien (Hauser, 1980, p. 37-38). Jg 5,27 constitue la seule occurrence où une femme tient le corps d'un homme en joue (cf. Auffret, 2002, p. 138). Elle le cerne de toutes parts. Webb n'a pas tort de souligner l'humiliation d'une telle posture pour Sisera dans un monde machiste où violence guerrière et virilité se confondent (cf. Washington, 1997, p. 326). Il repose aux pieds d'une femme, comme Abimélech, le crâne fracassé par une meule, projectile utilisé par une femme de Thébez, du haut de sa tour (Jg 9,53) (cf. Webb, 2012, p. 205). Existe-t-il pire humiliation²⁷⁷ pour un homme que d'être la victime d'une femme, gisant à ses pieds (cf. Echols, 2008, p. 187 ; Hauser, 1980, p. 33 ; Matthews, 2004, p. 77 ; Miller, 1998, p. 126 ; Webb, 2012, p. 205) ? On retrouve quelque chose de similaire dans l'épopée d'Aqhat alors que la déesse Anat plane au-dessus du héros sur le point d'être assassiné par l'homme à son service, Yatpan. C'est de bien haut qu'Anat domine le héros

²⁷⁶ Cf. Ex 11,8 ; Jos 10,24 ; 2 S 22,39 ; 1 R 5,17 ; Is 28, 3 ; Ps 18, 39 ; 47,4 ; 68, 24 ; 110,1 ; Lm 3,34, etc.

²⁷⁷ Contre Bal, je suis d'avis que si, dans le cantique, la honte des hommes n'a pas l'importance qu'elle avait en Jg 4, l'humiliation masculine reste une thématique essentielle (cf. Bal, 1995, p. 138).

qui lui refuse son arc et qu'elle fera dès lors périr (Wyatt, 2002, p. 286 ; cf. Ackerman, 1998, p. 60; Niditch, 1989, p. 44-45). Sans supposer que Yaël emprunte des traits d'Anat (contre Ackerman, 1998, p. 61-64), le parallèle est intéressant puisque de telles femmes dominantes sont rares.

On insiste beaucoup sur la déchéance de Sisera dans cet humiliant meurtre, mais pas assez sur le profil de guerrière indéniable de Yaël. Dès 1993, Yee a rappelé qu'une définition étroite de la violence guerrière excluait d'emblée les femmes (cf. Yee, 1993, p. 113-114). Plus récemment, dans un texte paru en 2013 où elle compare de manière intercontextuelle Fa Mulan et Yaël, Yee s'intéresse aux deux héroïnes et à l'« [...] incongruity of being a female warrior in the male arena of war » (Yee, 2013, p. 177). Chacune d'entre elles jongle avec les rôles traditionnels féminins et d'autres habituellement associés à la virilité guerrière. L'analyse de Yee, qui puise désormais aux interprétations de Guest et de Fleming, se fait beaucoup plus nuancée face à la tendance de plusieurs exégètes à simplement masculiniser Yaël pour sa violence (cf. *supra*). Hauser insiste lui aussi sur la féminité de la victorieuse Yaël (Hauser, 1980, p. 37). Sharp abonde dans le même sens. À son avis, le verset 27 est tout entier célébration du pouvoir des femmes (Sharp, 2009, p. 107). Cependant, de quel pouvoir s'agit-il ? Tout en reconnaissant la possibilité du pouvoir violent des femmes, le risque de tomber dans une vision essentialiste et pathologisante de la violence féminine demeure (cf. Sjoberg & Gentry, 2008). Lefkovitz affirme, par exemple, que le pouvoir féminin est toujours sexuel dans la Bible hébraïque (2010, p. 127). À son avis, la prise de pouvoir violente des femmes dans la chambre à coucher est de l'ordre de la convention biblique (Lefkovitz, 2010, p. 114 ; cf. Wright, 2011b, p. 531). Ainsi, le seul pouvoir des femmes bibliques résiderait dans le fait de devenir « [femmes] fatales ». Cette affirmation me semble terriblement réductrice, d'autant plus que la sexualisation des meurtrières est de l'ordre de la

représentation stéréotypée plus que du véritable pouvoir. En effet, la puissance de la figure de femme entourant de ses jambes le corps meurtri d'un homme se limite-t-elle effectivement à la seule aura sexuelle ? Répondre par l'affirmative correspondrait à évacuer la violence meurtrière elle-même, en plus des autres significations qui circulent à même la disposition des corps, en particulier la dimension maternelle de la représentation. Bal identifie trois sphères de pouvoir connues des femmes : le meurtre, l'accouchement et l'accouplement (1995, p. 186). À son avis, le verset 27 emprunte au domaine d'expériences des femmes pour dire la violence dont l'une d'entre elles est capable. Il me semble pourtant que la performance violente de Yaël ne se limite pas non plus à ces expériences « féminines ». Elle bouscule davantage les normes de genres qu'il n'y paraît par cette simple posture qui emprunte au persona militaire, les pieds solidement ancrés au sol. Rappelons, avec Boling, que l'expression בְּרַגְלֶיהָ, « dans/à ses pieds », que l'on retrouve en Jg 4,10 et 5,15 vient signifier la relation d'autorité d'un commandant militaire, Baraq, avec ses simples soldats (Boling, 1975, p. 115 ; Fokkelman, 1995, p. 613). Cependant, contre Frolov et d'autres, je suis d'avis que la traduction de בֵּין רַגְלֶיהָ par « à ses pieds » est tout à fait inadéquate, non seulement parce qu'une telle signification n'est soutenue par aucune autre occurrence de בֵּין dans la Bible hébraïque (Burney, 1918, p. 80 ; Lindars, 1995, p. 279), mais aussi parce qu'elle vise à évacuer les connotations sexuelles qui s'y trouvent bel et bien (cf. Frolov, 2013a, p. 140 ; Niditch, 1989, p. 47ss). Si le filon militaire, et peut-être même royal²⁷⁸, de la « pédi-domination » de Yaël sur Sisera ne doit pas être ignoré, le sens de la préposition בֵּין, « entre », reste lui aussi certain (cf. Niditch, 1989, p. 47).

²⁷⁸ Cf. Miller, 1998, p. 126 et *infra* p. 93.

2.7.2.2 Le pied sensuel

En plusieurs endroits de la Bible hébraïque, les pieds désignent, par euphémisme, les organes génitaux, des hommes comme des femmes (cf. Ackerman, 1998, p. 59 ; Dhorme, 1963 p. 160 ; Doob Sakenfeld, 1997, p. 20 ; Fischer, 2009, p. 163 ; Lindars, 1995, p. 279 ; Niditch, 1989, p. 47-48 ; Reis, 2005, p. 41 ; Sharon, 2007, p. 255).

C'est clairement le cas en plusieurs occurrences d'Isaïe pour désigner le pubis (Is 7,20) et le sexe que les serpents de feu dissimulent de leurs ailes (Is 6,7). On peut aussi penser que c'est le sexe de Moïse dont il est question en Ex 4,25 lorsque sa femme Tsipporah effectue le mystérieux rituel de la circoncision : « Et Tsipporah prit un silex et elle coupa le prépuce de son fils et elle fit toucher les pieds de lui et elle dit : "oui, un époux de sang toi pour moi" ». Pareillement, ce sont les organes génitaux qui sont désignés par les emplois du mot « pieds » dans le cas des rois Eglôn et Saül qui font leurs besoins (Jg 3,24 ; 1 S 24,4) (cf. Niditch, 1989, p. 47-48). Les « eaux de pieds » désignent d'ailleurs l'urine (cf. 2 R 18,27 ; Is 36,12). Mentionnons aussi la maladie de « pieds » du roi Asa en fin de vie qui pourrait bien correspondre à une manière polie de désigner une maladie génitale (1 R 15,23) (cf. Schipper, 2009). Est-ce donc le *vagina dentate* de Yaël qui est ainsi désigné par cet espace entre les pieds de Yaël, ce fantasme menaçant qui, dans l'imaginaire patriarcal, lie immanquablement mort et sexualité, toutes deux dévorantes (cf. Fleming, 2005, p. 10) ? C'est d'ailleurs l'idée suggérée par les pieds de la femme étrange (רַגְלֵיהָ) qui s'enfoncent dans le She'ôl (Pr 5,5) et contre laquelle on met en garde les jeunes hommes. À mon avis, cette image, certes féconde, procède un peu trop par placage de théories psychanalytiques revisitées par un féminisme butlérien. Cependant, le filon mort

et sexualité éclaire très certainement la figure de Yaël, ainsi cambrée (cf. Niditch, 1989 ; 2010, p. 89). D'ailleurs, l'espace entre les pieds de Yaël est sans l'ombre d'un doute, sexuel. D'autres occurrences bibliques permettent aussi de le confirmer : la Jérusalem personnifiée qui se prostitue et écarte les pieds/jambes (Ez 16,25) (cf. Niditch, 1989, p. 48); l'amante du Cantique qui se lave les pieds (Ct 5,3) et le guerrier Urie le Hittite à qui le roi David suggère fortement de faire de même (2 S 11,8) ; les deux « nettoyages » s'inscrivent dans des contextes aux fortes connotations sexuelles. À la suite de Fischer, j'ajouterais le cas de Ruth qui se couche à proximité des « pieds » de Boaz après les avoir découverts (dénudés) en Rt 3,4.7-8.14 (Fischer, 2009, p. 163). L'érotisme de ces passages est très clair.

Une telle allusion est tout à fait plausible dans le cas de Yaël qui occupe d'ailleurs la position supérieure dans ce qui pourrait ressembler à une relation sexuelle où elle domine celui étalé entre ses jambes (cf. Lindars, 1995, p. 279). Plusieurs exégètes ont misé sur l'allusion sexuelle présente chez Yaël, en particulier le positionnement de ses pieds, pour interpréter le passage (Ackerman, 1998, p. 59 ; Brenner, 1993, p. 103 ; Doob Sakenfeld, 1997, p. 20 ; Echols, 2007, p. 41 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 404-405 ; Fischer, 2009, p. 162-163 ; Fokkelman, 1995, p. 613 ; Houston, 1997, p. 542-543 ; Jackson, 2012, p. 111 ; McCann, 2002, p. 57 ; Niditch, 1989, p. 46-48 ; 2008, p. 81 ; Reis, 2005, p. 41 ; Schneider, 2000, p. 93 ; Van der Kooij, 1996, p. 148 ; Vincent, 2000, p. 65). Selon Bal, la chute de Sisera met de l'avant une suggestion érotique où il y a libération des tensions sexuelles²⁷⁹ (1995, p. 184 ; cf. Duran, 2005, p. 118 ; 2006, p. 26). Comme je le mentionnais au chapitre précédent, Reis va plus loin en proposant d'y détecter, littéralement, l'acte sexuel entre Yaël et Sisera. L'expression *בין רגליה* suggérerait

²⁷⁹ L'érotisme de la chute est complètement oblitéré chez Pseudo-Philon alors que Yaël projette Sisera au sol (Burnette-Bletsch, 1998, p. 61).

dès lors que cette « chute » de Sisera est de l'ordre de l'éjaculation (Reis, 2001, p. 41). Déjà dans l'histoire de la réception du monde juif ancien (Antiquité tardive), on accordait une place de choix aux lectures à caractère sexuel. Il en est question dans le Talmud de Babylone et dans les *midrashim*. Dans le traité Nazir 23b, rabbi Yochanan affirme qu'il y a eu relation sexuelle à sept reprises entre Yaël et Sisera – ce dont témoignent les sept verbes du verset 27 – une intimité initiée par celle-ci pour l'affaiblir. Dans le traité Horayot 10cd, on s'interroge : Yaël a-t-elle ressenti du plaisir au moment de la relation sexuelle (Bronner, 1993, p. 89 ; Echols, 2008, p. 41 ; Frolov, 2013, p. 310 ; Gunn, 2005, p. 56-57 ; Lefkovitz, 2010, p. 114 ; Reis, 2005, p. 42, note 63 ; traité Yebamot 103a ; Sharon, 2007, p. 256 ; Zakovitch, 1981, p. 367) ? Dans l'exégèse contemporaine, Zakovitch est celui qui s'est inscrit le plus clairement dans le prolongement des interprétations rabbiniques en affirmant qu'il y avait eu censure de Jg 4-5, seules quelques traces de sexualité demeurant au sein du verset 27 (1981, p. 367). Plus récemment, Reis a pris le relais en soutenant, sans recourir à l'hypothèse de la censure, que les scènes de meurtre supposent de multiples relations sexuelles entre Yaël et Sisera (2005). J'ai déjà précisé que l'interprétation de Reis me semble beaucoup trop littérale, tout comme l'hypothèse de la censure soutenue par Zakovitch (1981) me paraît peu crédible²⁸⁰. Néanmoins, je m'accorde avec Bal et Reis en ce qui a trait au caractère incontournable du motif de la chute, au contraire de ce qu'affirme Burney à propos de Yaël, « [...] straddling over Sisera's recumbent body in order to deliver the fatal blow » (in Houston, 1997, p. 538). La violente Yaël constitue bel et bien le point d'origine de cette descente du corps de Sisera.

²⁸⁰ Cf. les critiques de Frolov (2013) Bal (1995) et Houston (1995) et Lindars (1995).

2.7.2.2.1 Du pied meurtrier au pied violent

L'imagerie du viol de guerre resurgit alors qu'Alter, parmi les premiers dans l'exégèse contemporaine, suggère que le verset 27 soit « [...] perhaps, an ironic glance at the time-honored martial custom of rape » (1985, p. 49). Il proposait même, avec Bledstein à sa suite, d'y reconnaître une parodie puisqu'il y a renversement des attentes en ce qui concerne l'identité de l'agresseur, Yaël, et de la victime, Sisera (Alter, 1985, p. 46 ; Bledstein, 1993, p. 41 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 404-406 ; Levine, 1979, p. 83-84 ; cf. Bal, 1988, p. 228 ; Burnette-Bletsch, 1998, p. 63 ; Doob Sakenfeld, 1997, p. 20 ; Duran, 2006, p. 32 ; Exum, 2007, p. 20 ; Fischer, 2009, p. 162 ; Niditch, 1989, p. 51 ; Lindars, 1995, p. 274 ; Van der Kooij, 1996, p. 148 ; Vincent, 2000, p. 65 ; Yee, 2013, p. 182). Tel que mentionné précédemment, il me semble incontournable de nuancer cette interprétation.

Frolov est celui qui s'oppose le plus farouchement à toute allusion à une violence de type sexuel dans le meurtre de Sisera. Il défend sa position comme suit : « the interpretation of his death [Sisera's] as rape contributes to the patriarchal assumption that a woman who invites a man to her dwelling seeks *sexual* contact with him » (2013, p. 321). Cette affirmation me semble juste. Elle rend compte du fonctionnement de l'idéologie patriarcale dans sa production d'une série de stéréotypes de la féminité, entre autres en ce qui a trait à la voracité sexuelle des femmes. Les textes de la Bible hébraïque reconduisent eux aussi ces représentations de la féminité. Bref, l'« argument » de Frolov ne milite pas en faveur de sa thèse. Quant à l'argument de la sensibilité morale auquel il fait appel en invoquant le respect des personnages (2013, p. 322), il témoigne en fait d'un malaise qui, loin d'être du côté du texte, est plutôt du côté de certains lecteurs qui, comme cet auteur, font preuve d'un grand conservatisme quant aux

questions qu'il est possible de poser à un texte. Dans un article publié en 2011, Noble nie lui aussi que Yaël initie une relation sexuelle « violante » dont Sisera serait la victime (Noble, 2011, p. 323). Noble disqualifie ainsi l'ensemble des éléments (cf. *infra*) qui indiquent la prise de contrôle par Yaël.

À la suite de Doob Sakenfeld et de Niditch et afin de bien rendre la connotation sexuelle des pieds de Yaël, j'ai décidé de traduire le mot רַגְלֶיהָ par « ses cuisses » (Alter, 1985, p. 45 ; Doob Sakenfeld, 1997, p. 20 ; Niditch, 1989, p. 47). En effet, ce choix me semble mieux rendre la sensualité véhiculée par le meurtre. Je m'inscris évidemment à l'encontre des interprétations de Frolov qui s'insurge contre toute allusion sexuelle dans le livre des Juges en général et en Jg 5,27 en particulier. Toujours préoccupé d'un « pseudo-réalisme » qui n'a, à mon avis, pas sa place dans l'étude de la poésie antique, Frolov doute qu'il soit crédible que Sisera ait chuté entre les jambes de Yaël, la ridiculisant au passage: « even if she were wearing a miniskirt » (2012, p. 140 ; cf. 2013, p. 310-311).

2.7.2.2.2 Yaël et Delilah. De la cuisse au genou.

Si ce dernier rejette les connotations sexuelles que plusieurs autres exégètes discernent en Jg 5,27, il en fait de même pour un autre passage du livre des Juges, souvent comparé à la scène de Yaël et Sisera, soit le récit de Samson et Delilah (Jg 16). En effet, les deux femmes piègent un homme afin de l'éliminer dans des contextes qui me semblent, comme à d'autres, clairement érotiques (cf. Bal, 1988, p. 15, 26 ; Exum, 2007, p. 20 ; Kaminsky, 2012, p. 417 et 422 ; Klein, 1993, p. 30 ; Lefkovitz, 2010, p. 120 ; Zakovitch, 1981, p. 372). Dans un article récent, Kaminsky a bien cerné les liens thématiques entre non seulement les

deux femmes, mais aussi Sisera et Samson (Kaminsky, 2012, p. 417 et 422 ; cf. Bronner, 1993, p. 87). Yaël et Delilah partagent un même flou identitaire (ethnique) qui semble être de l'ordre de la non-Israélité (Ackerman, 2000, p. 39-41). Elles apparaissent toutes deux comme des séductrices, un marquage que j'interprète comme la manière la plus efficace de signifier négativement leur identité étrangère (qénite ? philistine ?) à toutes les deux. Ces femmes indépendantes²⁸¹ présentent aussi ceci de particulier qu'elles positionnent leurs corps de manière similaire en relation avec les têtes des hommes dont elles « trahissent » la confiance. Kaminsky est celui qui résume le mieux les points communs des deux scènes en Jg 5,27 et 16,19 : « a woman sexually toys with a man by wielding an object upon his head while he is sleeping » (2012, p. 430). Ce sont leurs corps « étrangers » qui servent à tracer la frontière entre Israélites d'un côté et Cananéens ou Philistins de l'autre (cf. Ackerman, 2000, p. 37). Si en Jg 5,27 on insiste sur les pieds de Yaël, cet entrejambe où tombe Sisera, en Jg 16,19 ce sont les genoux de Delilah qui retiennent l'attention alors que Samson y roupille doucement, dépouillé de sa chevelure (cf. Kaminsky, 2012, p. 422). Notons avec Ackerman que les « genoux d'elle » (בִּרְכֶיהָ), comme les pieds, peuvent correspondre à un euphémisme désignant les organes génitaux féminins (Ackerman, 2000, p. 39 ; cf. Zakovitch, 1981, p. 372). J'aurai l'occasion d'y revenir dans un instant, mais dans un cas comme dans l'autre, Yaël et Delilah empruntent aux gestes performatifs de la mère en devenir, de la parturiente, et de l'amante (Ackerman, 2000, p. 38-39 ; Bal, 1988, p. 228 ; 1995, p. 157-158 ; Kaminsky, 2012, p. 422).

²⁸¹ Comme le souligne fort à propos Ackerman : « [...] neither is unequivocally pictured as a part of the household of a father, a brother, or a husband who has authority over the woman's life » (2000, p. 37).

2.7.2.3 Le pied féminin

Je délaisse un instant la sensualité associée aux pieds pour m'intéresser, plus généralement, aux pieds féminins. En effet, Hauser note avec raison l'accent mis sur la féminité des « pieds d'elle » de Yaël (Hauser, 1980, p. 37). La féminité d'autres pieds est aussi soulignée dans plusieurs occurrences de la Bible hébraïque. Il y a d'abord cette femme si parfaite (et fière) dont le pied ne touche jamais le sol, mais que la famine mène à manger ses enfants (Dt 28,56-57). Puis, Abigaïl, dont le récit permet de bien cerner les rapports de pouvoir qui se déploient à travers les/aux pieds des hommes et des femmes. Celle-ci se jette aux pieds de David (1 S 25,24) et s'engage à laver les pieds de ses serviteurs (1 S 25,41) ; elle adopte ainsi une position de déférence et d'infériorité. À la fin de l'histoire, Abigaïl marche à la rencontre des messagers, escortée (רַגְלָהּ, au « pied d'elle ») par ses servantes, pour devenir la femme de David (1 S 25,42). Les emplois de רַגְלֶיךָ « pieds de toi », avec un suffixe pronominal à la deuxième personne du féminin singulier, sont particulièrement intéressants. En 1 R 14,12, le prophète Ahiyyah renvoie la femme de Jéroboam, venue le voir incognito pour tenter de sauver son fils malade. Au moment où ses pieds entreront dans la ville, son fils succombera. Yaël et la femme de Jéroboam ont toutes deux le pied « mortifère ». En Is 49,23, c'est plutôt de Sion personnifiée dont il est question. YHWH lui réserve un traitement royal. Elle sera adorée à un point tel qu'on lèchera (לִחַךְ) la poussière de ses pieds. De même, ceux qui s'en prenaient à Sion/Jérusalem seront à ses pieds (Is 60,14). Comme Yaël, la Jérusalem personnifiée est clairement en situation d'autorité. Toutes deux dominent les hommes à leurs pieds. J'ai déjà mentionné Ez 16,25 où Jérusalem se prostitue en écartant (בַּשֶּׁק) les pieds. Se laisse-t-elle dominer ou domine-t-elle ? L'image reste tout aussi floue dans le cas de Yaël. Chose certaine, à la différence d'Abigaïl, de la

Shounammite (2 R 4,37) et d'Esther (Est 8,3), Yaël ne se jette aux pieds d'aucun homme, d'aucun puissant (chef, roi, prophète). C'est le cadavre d'un homme qui gît sous elle. Au contraire de ces femmes, elle ne supplie et ne quémade rien. Dans la posture qu'elle adopte, Yaël a peut-être même plus en commun avec les arrogantes et fières filles de Sion qui « font tinter les grelots de leurs pieds » (Is 3,16 ; Alferi et Nieuvars, 2001, p. 720).

J'insiste dans un dernier temps sur l'expression exacte que l'on retrouve en Jg 5,27, soit *הַלְלִיָּהּ*, « [ses] pieds d'elle ». En plus de la femme en détresse de Dt 28,57, on retrouve la femme de Jéroboam que le prophète Ahiyyah reconnaît au seul bruit de « ses pas » (1 R 14,6). Son fils mourra. La ville de Tyr, personnifiée sous des traits féminins, fait aussi partie du lot. Alors même que « ses pieds » la menaient toujours plus loin, à prendre de l'expansion (Is 23,7), Tyr s'éteint, elle est détruite. Ses pieds ne bougeront plus. Les pieds des femmes étranges de Pr 1-9 sont aussi porteurs de cette dimension mortifère. Ces séductrices, dont les pieds évoquent à la fois érotisme et danger, mènent au She'ôl : les pieds de l'une s'enfoncent dans la mort (Pr 5,5), ceux de l'autre ne peuvent jamais rester en place, en quête d'une nouvelle proie (Pr 7,11).

2.7.2.3.1 Le pied de la mère

On retrouve cette même double évocation mortifère et érotique non seulement aux pieds de Yaël, mais aussi entre les jambes de cette autre femme, déjà mentionnée, qui accouche en temps de famine : elle mangera placenta et nouveau-né (Dt 28,57) (cf. Bal, 1995, p. 156 ; Christianson, 2007, p. 529 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 404 ; Lindars, 1995, p. 279 ; Niditch, 1989, p. 47-48 ; Zakovitch,

1981, p. 367). Ainsi on voit resurgir le filon de la maternité duquel on s'était plutôt écarté dans les versets précédents, à la différence de Jg 4,17-22. Comme j'aurai l'occasion de le démontrer, contre l'avis d'Alter (1987, p. 48), le vocabulaire subséquent favorise la dimension maternelle des images qui se succèdent au verset 27. Cette maternité des plus glauques, Yaël la tient en partage avec la femme de Jéroboam, la parturiente affamée de Dt 28, mais aussi Delilah. Non seulement Samson repose sur les genoux de Delilah comme le ferait un enfant (Fewell, 1992, p. 74), mais ces genoux ne sont pas sans rappeler la condition des femmes qui « accouchaient à genoux, l'enfant tombant entre deux pierres – et entre les pieds de la femme » (cf. Gn 30,3 ; Bal, 1995, p. 157 ; Brenner, 1993, p. 103). C'est au tour de Sisera de tomber entre ses jambes, tel un enfant mort-né, avorté (Bal, 1995, p. 184 ; Bal, 1988, p. 228 ; Brenner, 1993, p. 103 ; Duran, 2005, p. 118 ; 2006, p. 26-27 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 404-406 ; Fokkelman, 1995, p. 613 ; Houston, 1997, p. 543 ; Marais, 1998, p. 105). Au contraire de Frolov, je considère que la polysémie de l'image, à la fois guerrière, maternelle et sensuelle, n'est aucunement problématique (Frolov, 2013, p. 311 ; cf. aussi Reis, 2005, p. 43).

L'image de l'accouchement ou de l'avortement m'apparaît d'autant plus pertinente qu'elle n'est pas exceptionnelle dans les textes bibliques où il est question des affres de la guerre. Comme l'a bien démontré Claudia Bergmann, métaphore et comparaison impliquant la figure d'une parturiente en difficulté sont communes pour représenter le guerrier en péril, sur le point de perdre le combat dans la Bible hébraïque²⁸² et dans d'autres textes du Proche-Orient ancien (2007, p. 651-654). À propos de l'image de cette difficile mise au monde, Bergmann note : « oddly, when the metaphor of birth describes crisis in the

²⁸² Cf. par exemple : Is 13,8 ; 42,14 ; Jr 6,24 ; 30,6 ; 49,24 ; 50,43 ; Mi 4,9.10 ; Ps 48,7, etc.

Hebrew Bible, the "child" – that is the "result" – is not mentioned » (2007, p. 654). Jg 5,27 offre une interprétation tout à fait unique de cette image de la parturiente en souffrance. Dans le poème, les rôles sont distribués tout différemment : c'est Yaël la guerrière qui accouche et il y a bel et bien un nouveau-né, Sisera. La métaphore est menée plus loin et convoque la souffrance associée à la maternité d'une manière toute différente, alors qu'est célébré le courage de cette guerrière (גבר) qui « accouche » d'un général, enfant mort-né. La naissance d'un moribond dont on se réjouit (Fewell & Gunn, 1990, p. 406).

L'ensemble de ces pieds de femmes laisse d'ailleurs une empreinte de mort et de destruction derrière elle. Yaël est la seule, du moins pour le moment, qui échappe à la violence qu'elle sème, sans être rattrapée, comme les femmes étranges, par la violence narrative qui les diabolise. Comme j'aurai l'occasion de le démontrer dans le chapitre 3, Izebel, dont les pieds (והרגלים) constituent l'un des « restes » sur le sol après le passage des chevaux et des chiens (2 R 9,35), incarne par excellence cette violence narrative qui s'abat sur le corps des femmes menaçantes. Les pieds esseulés de Izebel incarnent la fin de son règne alors que Yaël, bien au contraire, affirme dans cette posture le pouvoir qui est le sien. Il est intéressant à cet égard de rappeler que l'expression מִבֵּין רַגְלָי « d'entre ses pieds », semblable à בֵּין רַגְלֶיהָ « entre ses pieds », se retrouve en Gn 49,10 (cf. Christianson, 2007, p. 529, note 11). Dans cet éloge à la tribu de Judah, il est question du sceptre/bâton de commandement entre les jambes de ce fils de Jacob. Dans le cas de Jg 5,27, c'est plutôt le marteau que Yaël brandit sans doute encore et qui représente sa prise de pouvoir sur Sisera (cf. Miller, 1998, p. 126).

2.7.2.4 Le pied déviant de la femme étrangère

Dans un dernier temps, on doit mentionner l'existence d'un champ de significations propres à la déviance/déviations souvent associé aux pieds (רַגְלִים). Les pieds qui trébuchent ou dévient du chemin appartiennent souvent à ceux qui s'adonneront désormais au mal, à la violence. La littérature sapientiale en donne de nombreux exemples (Job 31,5 ; Pr 1,15.16 ; 3,23.26 ; 4,26-27 ; 6,18 ; 26,6 ; cf. Ps 91,12 ; 119,101 ; 121,3) et la littérature prophétique en compte aussi quelques cas (Is 59,7 ; Jr 14,10). D'où la nécessité de surveiller ces membres du corps agités qui, lorsqu'ils marchent droit, s'enlignent plutôt avec la justice (cf. Is 41,2). Comme je l'indiquais plus tôt, Yaël ne fait pas partie de ces gens qui trébuchent, mais plutôt de celles qui font trébucher. À la manière des femmes étranges du livre des Proverbes, elle mène effectivement Sisera à dévier (סור, cf. Jg 4,18) de son chemin et à sa chute. Ce premier élément de comparaison avec les étranges séductrices qui peuplent les neuf premiers chapitres de Proverbes est saisissant. Yaël comme ces femmes ont les deux pieds dans la mort et un homme en payera le prix. Guerrière, mère et femme fatale sont des représentations qui se bousculent dans l'image de cette femme entre les jambes de laquelle l'ennemi tombe et tombe encore²⁸³. Chacun des verbes du verset participent à ces images fortes comme j'aurai maintenant l'occasion d'en faire la démonstration.

²⁸³ Effectivement, comme le note Hauser, le poème visualise la chute deux fois (1980, p. 37).

2.7.3 S'accroupir sous une femme

Le premier verbe du verset 27 est קָרַע, qui signifie « s'agenouiller » (Ackerman, 1998, p. 59 ; Alter, 1985, p. 43 ; Fischer, 2009, p. 163 ; Globe, 1975, p. 364 ; Niditch, 1989, p. 48 ; Sharon, 2007, p. 260), « se pencher », « se prosterner » (Eising & Fabry, 1995, p. 337 ; Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 502). Bal ajoute « s'affaïsser », « se plier » (1995, p. 153). On en retrouve trois occurrences dans le seul verset 27. Il s'agit d'un *Qal*, parfait, 3^e personne du masculin singulier. Eising note que, dans la majorité des occurrences, ce verbe « indicates that someone is suffering violence » (1995, p. 337). C'est justement le cas de Sisera. Le verbe קָרַע recouvre en effet plusieurs grands ensembles de significations : la défaite militaire (cf. Globe, 1975, p. 364-365 ; Hauser, 1980, p. 37 ; Niditch, 1989, p. 48) ; le culte et la prière (cf. Bal, 1995, p. 337 ; Eising, 1995, p. 337 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 404) ; les rapports hiérarchiques en particulier dans le monde royal (l'hommage ; cf. Eising, 1995, p. 338) ; l'accouchement ; le comportement animalier (cf. Bal, 1995, p. 153), etc. Le thème de la défaite militaire semble aller de soi dans le cas de Sisera, le général qui s'écroule entre les jambes de Yaël, mais comme dans le cas des pieds, la polysémie de l'image semble à l'œuvre. Certes, le général agonisant s'incline physiquement dans la défaite (cf. Is 46,1-2 ; 65,12 ; Ps 20,9), comme le roi Yoram qui s'effondre dans son char, transpercé par la flèche de Yéhou (2 R 9,24) (Globe, 1975, p. 365 ; cf. Lindars, 1995, p. 279 ; Niditch, 1989, p. 48), mais l'on doit aussi considérer que c'est entre les jambes d'une femme et non sur le champ de bataille que Sisera connaît ce sort. Si le filon cultuel²⁸⁴ ne me semble pas le plus pertinent en Jg 5,27, celui de l'hommage royal, dont il est question dans le livre d'Esther (Est 3,2.5) et à propos de Salomon en Ps 72,9, ajoute à l'idée selon

²⁸⁴ Cf. 1 R 8,54 ; 2 Ch 7,3 ; 29,29, etc.

laquelle Yaël est représentée royalement avec son pseudo-sceptre – piquet et marteau – et l'ennemi effondré à ses pieds. L'idée que Sisera adopte une posture animale est tout aussi intéressante puisqu'un tel portrait du général pourrait contribuer à la déshumanisation de l'ennemi étranger. Certes, la comparaison avec un animal ne s'accomplit pas ailleurs dans une visée négative. Judah et Israël sont comparés avantageusement à un lion qui s'accroupit (Gn 49,9 ; Nb 24,9). En Job 39,3, il est question de la mise bas des biches. On peut aussi mentionner, à la suite d'Eising, que lorsque la racine *כָּרַע* est employée sous la forme d'un substantif et non d'un verbe, c'est toujours de pattes d'insectes ou d'animaux²⁸⁵ dont il est question (Eising, 1995, p. 337). Sisera s'accroupit-il telle une bête ? Se pourrait-il qu'à l'infantilisation et à la féminisation de Sisera s'ajoute un autre procédé, celui de l'altérisation de l'étranger par le biais de l'animalité ?

La féminisation se poursuit par le biais de l'image de l'accouchement puisque ce sont non seulement les biches qui s'agenouillent pour mettre leurs petits au monde, mais aussi la femme de Phinehas qui s'accroupit (*וַתִּכְרַע*) de la sorte, au *Qal*, *wayyiqtol*, 3^e personne féminin singulier, pour donner naissance à son fils avant de succomber à ses couches (1 S 4,19). Les images se bousculent. L'image des pieds ne suggérerait-elle pas que c'est Yaël qui « mettait au monde » Sisera et non l'inverse ? Pourtant, c'est lui dont le corps se courbe comme une parturiente en travail. Il n'est pas seulement l'« avorton » de Yaël, mais aussi un deuxième corps féminin en souffrance. De la Yaël aux pieds solidement ancrés dans le sol, Sisera poursuit le « mouvement » de la parturiente qui s'agenouille. Lui seul en ressentira les douleurs.

²⁸⁵ Cf. Lv 1,9,13 ; 4,11 ; 8,21 ; 9,14 ; 11,21 ; Ex 12,9 ; 29,17 ; Am 3,12.

D'ailleurs cette posture de souffrant/dominé prend aussi certaines connotations sexuelles (cf. Reis, 2005, p. 41) lorsqu'on considère une occurrence en particulier, soit l'emploi de la racine קָרַע au *Qal*, imparfait, 3^e personne du masculin pluriel (יִקְרְעוּ) en Job 31,10 (cf. Bal, 1995, p. 153 ; Bonfiglio, 2013, p. 167 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 404 ; Fischer, 2009, p. 163 ; Lindars, 1995, p. 279 ; Niditch, 1989, p. 48 ; Zakovitch, 1981, p. 367-368). Dans l'éventualité où il aurait cocufié son voisin, Job suggère que d'autres s'accroupissent de même – sexuellement – au-dessus de sa femme (Job 31,10). Le sens sexuel de cette seule occurrence est insignifiant selon Frolov (2013, p. 316). Block nie lui aussi la pertinence de l'interprétation sexuelle du verset 27. À son avis, la défaite militaire est le seul thème qui permet d'éclairer la signification de la série de verbes (Block, 1999, p. 241). Dans le même ordre d'idées, Lindars affirme que la défaite militaire (cf. Globe, 1975) est le thème premier et met en garde contre une lecture trop axée sur la sexualité. Cependant, il ne nie pas pour autant les connotations érotiques présentes dans ce verset (1995, p. 280). D'ailleurs, si je suis en désaccord avec Frolov qui nie en bloc la présence du thème sexuel dans le livre des Juges, je considère néanmoins que l'interprétation de Niditch (1989), reprise par plusieurs, ainsi que celle de Reis, pour qui la « lecture érotique » est la seule qui mérite notre attention (Reis, 2005, p. 44), doivent être nuancées. Je suis d'avis, à la suite de Bal, que le corps de Sisera qui se plie de telle manière suggère à la fois la soumission militaire et un mouvement spasmodique d'intimité sexuelle (Bal, 1988, p. 228). L'ensemble du vocabulaire, les pieds d'abord et les autres verbes ensuite, en raison de son ambiguïté, m'invite à soutenir que des allusions sexuelles subsistent au creux de chacune des images du verset 27. Je suis d'avis, avec Houston, Fewell et Gunn, que les connotations sexuelles du vocabulaire du v. 27 ne doivent pas mener à concevoir qu'il y a eu relation sexuelle, mais plus simplement que la mort de Sisera est représentée avec une indéniable charge érotique (Fewell & Gunn, 1990, p. 404-405 ; Houston,

1997, p. 543-544 ; Lindars, 1995, p. 280). L'allusion sexuelle issue du livre de Job me mène par ailleurs à m'interroger sur le consentement dans la scène qui unit Yaël et Sisera. Fait-on allusion au viol, en plus de la féminisation de Sisera sous les aspects de la parturiente et de son infantilisation sous les traits d'un nouveau-né ? Est-ce le mouvement du général s'appropriant sexuellement ses captives de guerre qui est ainsi évoqué ? Qui viole qui ? Comme le souligne fort à propos Bonfiglio, « various other scholars also contend that the double meanings implied by these terms creates the possibility that some form of sexual violence is in view » (2013, p. 168). Cependant, les rôles d'assaillant et de victime ne sont pas distribués clairement. Dans un texte de 2011, Noble affirmait à ce sujet, contre les analyses d'Alter et de Niditch, « although Jael is the perpetrator of the violence, it is Sisera who is portrayed as making sexual advances : *he bends down between her legs* » (Noble, 2011, p. 323). Sa nuance est intéressante, mais son analyse manque de finesse. Plusieurs images, et non une seule, sont convoquées dans ce mouvement du corps de Sisera. D'ailleurs, ce n'est pas lui qui s'accroupit sur le corps de Yaël à l'horizontale, mais bien elle qui le domine dans toute sa verticalité ! En temps de guerre, n'est-ce pas plutôt les captives que l'on retrouve « entre les jambes » des guerriers (cf. Jg 5,28-30) ? Bref, le guerrier vaincu, qui s'écroule sur le sol devant la victorieuse Yaël, est aussi, paradoxalement, la parturiente, le nouveau-né dont on accouche et le violeur violé. N'est-ce pas la fellation du verset précédent qui se poursuit alors que le piquet-phallus est toujours inséré dans la bouche de Sisera ? La confusion tourne en boucle. Il s'agit de vérifier si les images se stabilisent et se précisent en analysant la suite du vocabulaire.

2.7.4 La chute : l'agonie humiliante de Sisera

Le second verbe, lui aussi employé à trois reprises, correspond au *Qal*, parfait, 3^e personne du masculin singulier de la racine נָפַל, « tomber », « être étendu » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 656). C'est un verbe très courant dans la Bible hébraïque qui en compte 367 occurrences au *qal* seulement (Seebass, 1998, p. 489). Seebass note que dans la majorité des usages de cette racine, il est question de destruction, de blessure et de mort (1998, p. 489).

2.7.4.1 « Tombé » : de l'humilité à l'humiliation

Parmi les occurrences plus positives, ou du moins neutres, on retrouve, comme dans le cas du verbe précédent (כָּרַע), une signification de l'ordre de l'humilité, qu'il s'agisse de la reconnaissance de l'autorité d'autrui ou d'une attitude de prière dans un contexte cultuel (Seebass, 1998, p. 491 ; cf. Globe, 1975, p. 365 ; Niditch, 1989, p. 48). Hommes et femmes tombent souvent face contre terre pour signifier leur petitesse et leur soumission à YHWH²⁸⁶, ses représentants (cf. Gn 17,3,17 ; Jos 5,14 ; 7,6,10 ; 1 Ch 21,16 ; 2 Ch 20,18, etc.), un chef, un roi (Ex. : David, 1 S 25,23-24 ; 2 S 1,2 ; 9,6 ; 14,4,22, Est 8,3, etc.) ou un prophète (1 S 28,20²⁸⁷ ; 1 R 18,7 ; 2 R 4,37). C'est aussi la posture adoptée par le devin Balaam (Nb 24,4,16) et des prophètes (Ez 1,28 ; 3,23 ; 9,8 ; 11,13 ; 43,3 ; 44,4 ; Dn 8,17, etc.) lors de la réception des visions et paroles divines à transmettre. Cette position témoigne de leur humilité face à celui dont ils se font les porte-parole.

²⁸⁶ C'est aussi la posture adoptée par Moïse et Aaron lorsque l'autorité qui leur vient de YHWH est remise en question par le peuple pendant la traversée du désert (Nb 14,5 ; 16,4). David « tombe » et se prosterne à trois reprises lors du serment contracté, devant YHWH, avec Jonathan (1 S 20,41).

²⁸⁷ Posture adoptée par Saül suite à l'apparition du « fantôme » du prophète Samuel chez la nécromancienne d'Ein-Dor (1 S 28,20).

Plus généralement, on note plusieurs cas de femmes qui s'humilient de la sorte devant des hommes dont elles souhaitent obtenir respect, écoute et secours : Abigaïl (1 S 25,23.24) et la femme de Teqoa (2 S 14,4) face à David ; la femme de Shounem devant le prophète Élisée (2 R 4,37) ; Ruth devant Boaz (Rt 2,10) ; Esther devant le roi (Est 8,3) (cf. Globe, 1975, p. 365 ; Niditch, 1989, p. 48-49). Au contraire, les hommes qui s'effondrent aux pieds des femmes sont plutôt rares : Haman tombe sur le « lit/divan » d'Esther, la suppliant d'intervenir en sa faveur (Est 7,8) ; Saül s'effondre suite à sa consultation de la nécromancienne d'Ein-Dor (1 S 28,20). Aux pieds de Yaël, Sisera est clairement humilié comme le sont Haman et Saül. Au contraire des femmes précédemment mentionnées, il ne recevra aucune aide, aucun pardon. Il est condamné à mourir comme le sont ces deux autres hommes qui s'écroulent aux pieds des femmes. Dans le contexte hétérosexiste du Proche-Orient ancien, cette image d'un homme face, ou plutôt sous une femme, vise clairement à humilier l'ennemi étranger (cf. Globe, 1975, p. 366).

2.7.4.2 « Tombé » : mourant et vaincu

Par ailleurs, la racine נָפַל, comme le verbe נָפַת précédemment analysé, évoque elle aussi très souvent la défaite militaire (cf. ex : Jg 3,23 ; 4,22 ; 1 S 4,10 ; 2 S 1,4.19.27 ; 2,23 ; 3,38 ; Ps 20,8, etc.) (cf. Bonfiglio, 2013, p. 168 ; Globe, 1975, p. 366 ; Lindars, 1995, p. 279-280 ; McCann, 2002, p. 57 ; Niditch, 1989, p. 48-49 ; Reis, 2005, p. 42). En effet, dans plus du quart des occurrences, elle vient signifier la mort. Chuter, tomber, c'est mourir (Seebass, 1998, p. 494). Sisera n'échappe pas à la condition qui fut celle de toute son armée (cf. Jg 4,16). Lui aussi tombe (Jg 4,22 ; 5,27) (Reis, 2005, p. 42). Aucun effondrement concret du

corps n'est nécessaire pour que cette racine soit employée. D'ailleurs, selon Block, c'est la signification que l'on doit privilégier, sans supposer qu'il s'agit là d'une manière de représenter les effets des coups portés par Yaël (Block, 1999, p. 241). De son côté, Lindars insiste sur le fait qu'il s'agit là d'une image – figée – de Sisera mort et non de son agonie (1995, p. 275). Je ne partage pas l'avis ni de l'un, ni de l'autre. En Jg 5,27, on semble bel et bien jouer sur l'idée d'une chute qui renvoie à la fois au mouvement vers le bas du corps agonisant et à son résultat : la mort (cf. McCann, 2002, p. 57). C'est l'une des images les plus fréquemment utilisées en contexte militaire : le corps blessé descend inévitablement. On trouve plusieurs autres « transpercés » aux côtés de Sisera (Jg 4,22 ; 5,26) : Asahel par la lance d'Avner (2 S 2,23), Saül, ses fils (en particulier Jonathan) et son porteur d'armes (1 S 31,4-5.8 ; 2 S 1,12.19.27 ; 1 Ch 10,4-5) ; Babylone et ses soldats (Jr 50,15 ; 51,49) ; le roi Eglôn par la dague d'Éhoud (Jg 3,25). On pense aussi à Goliath le Philistin, abattu d'une pierre (1 S 17,49) et à bien d'autres guerriers encore. D'ailleurs, la « chute » est une image privilégiée pour parler d'armées décimées (Jg 8,10 ; 12,6 ; 1 S 4,10.18 ; 2 S 1,4, etc.) Cette racine (נָפַל) est aussi très souvent associée à l'expression בְּחֶרֶב, « par l'épée²⁸⁸ » (Nb 14,3.43 ; 2 S 3,29 ; Is 13,15 ; 31,8 ; Jr 25,27 ; 39,18 ; Ez 6,12 ; 23,25 ; 32,22.24 ; Ps 78,64 ; Lm 2,21 ; 2 Ch 29,9, etc.) (cf. Seebass, 1998, p. 494 ; Lindars, 1995, p. 279). Bref,²⁸⁹ humilité – peut-être même humiliation – ainsi que mort au combat sont clairement des thèmes évoqués par les verbes כָּרַע et נָפַל.

²⁸⁸ On retrouve parfois aussi l'expression לְחֶרֶב (Lv 26,7-8) ou לְפִי־חֶרֶב, « à la bouche de l'épée » (Jg 4,16).

²⁸⁹ À propos de la synonymie entre נָפַל et שָׁכַב, « être couché », Frolov rappelle que נָפַל peut signifier « être étendu, à plat ventre » et donne Dt 21,1 ; 1 S 5,3.4 ; 19,24 ; Jg 4,22 en exemple (Frolov, 2013a, p. 141).

2.7.4.3 Tomber sous une femme : l'impossibilité du consentement

J'aimerais maintenant considérer la dimension possiblement sexuelle du verbe נָפַל employé pour désigner le déplacement de Sisera dans cet espace « entre les pieds/cuisses » de Yaël. En effet, plusieurs exégètes ont souligné la pertinence de cette signification dans le cadre du verset 27 (Ackerman, 1998, p. 59 ; 2000, p. 39 ; Bonfiglio, 2013, p. 166 ; Duran, 2005, p. 118 ; Niditch, 1989, p. 47-49) et l'ambiguïté qu'elle suscite puisqu'à l'agonie semble se superposer la rythmique de l'orgasme (Bal, 1995, p. 153-155, 158). Deux occurrences me paraissent particulièrement intéressantes à cet égard. D'abord, il y a Haman qui s'effondre sur le divan/lit d'Esther en Est 7,8 (cf. Lindars, 1995, p. 279). De retour dans la pièce, le roi l'accuse d'avoir voulu « agresser/violier » (כָּרַשׁ) la reine. Brown, Driver and Briggs précisent d'ailleurs que ce terme, plus tardif, est un synonyme du verbe עָנָה (2005, p. 461), entre autres employé dans l'épisode du viol de Dinah (Gn 34,1). Ainsi, la chute intentionnelle de Haman au devant d'Esther est interprétée comme une tentative de viol par le roi. Une violence sexuelle est-elle suggérée par l'affaissement de Sisera entre les jambes de Yaël ? Sans surprise, Frolov rejette évidemment l'idée d'une relation sexuelle entre Yaël et Sisera fondée sur cette seule occurrence et défendue par Zakovitch à la suite de rabbi Yohanan (Frolov, 2013, p. 316). Il est beaucoup plus surprenant de constater que Reis s'accorde avec lui sur ce point sans argumenter son point de vue (2005, p. 42). Malgré tout, elle adhère pourtant entièrement à l'interprétation la plus sexualisante qui soit : « The repetition and alternation of the verbs of copulation [שָׁכַב et כָּרַע] with the verb נָפַל emphasize that Sisera is felled both by a tent peg and by his own lust » (Reis, 2005, p. 42). Seulement, à son avis, le verbe נָפַל n'y participe pas.

Chose certaine, à la différence de Haman, Sisera ne tombe pas sur sa compagne, mais bien sous elle. Alter va même jusqu'à affirmer qu'il tombe du lit (1985, p. 45). En effet, ce sont ses jambes à lui qui lâchent et non celles de Yaël. À cet égard, il a davantage en commun avec la femme qui a bu les eaux amères (סוטה) et dont les cuisses flancheront si elle est coupable d'adultère (Nb 5,21.27) et peut être surtout avec la פילגש, « concubine », du lévite, offerte en pâture à une bande de violeurs. En Jg 19,26-27, elle s'effondre au pas de la porte de la maison, agonisante, après avoir été violée toute la nuit. Les deux femmes sont victimes d'une violence perpétrée par des hommes à laquelle s'articule la sexualité via l'adultère potentiel et le viol. Une fois de plus, se pose la question des identités et des rôles de Yaël et de Sisera dans un contexte où violence et sexualité convergent. Comme je l'ai déjà mentionné auparavant, plusieurs ont analysé la chute de Sisera à la lumière du viol de guerre (Alter, 1985, p. 49 ; Van der Kooij, 1996, p. 148). Les connotations du vocabulaire à l'étude favorisent en effet cette piste d'interprétation (cf. Bonfiglio, 2013, p. 168). Bonfiglio s'interroge lui aussi sur l'identité de la victime de cette violence : est-ce Sisera ou Yaël ? (2013, p. 168) C'est tout comme si Sisera, général de guerre habitué à l'accumulation du butin et au viol des captives, était devenu un guerrier – et donc un violeur – incapable, dévirilisé (cf. Fewell & Gunn, 1990, p. 404). Il reproduit des gestes et mouvements de violence sexuelle, mais sous la femme qui le domine.

À ces images s'ajoutent d'ailleurs celles de l'accouchement et donc plus globalement de la maternité, déjà mentionnées dans l'analyse du vocabulaire précédent. En effet, le substantif נֶפֶל est employé pour désigner le fruit d'une fausse couche ou d'un avortement (cf. Ps 58,9 ; Jb 3,16 ; Qo 6,3) (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 658 ; Seebass, 1998, p. 494). C'est clairement entre les jambes de Yaël que Sisera glisse et tombe de la sorte, suggérant la naissance (cf. Brenner, 1993, p. 103 ; Duran, 2005, p. 118 ; Fewell & Gunn, p. 406). Il est

féminisé comme le sont très souvent les guerriers défaits au Proche-Orient ancien (Bergmann, 2007, p. 667-68). Il n'a pourtant pas droit à la sympathie produite par la comparaison entre le guerrier en difficulté et la femme qui accouche (Bergmann, 2007, p. 672).

Guerrier défait par une femme, violeur victime d'une fellation forcée, enfant mort-né, l'humiliation le saisit et met à mal sa masculinité. Le triomphe de Yaël est total. À travers l'agonie qu'elle provoque sont sans cesse rappelées les souffrances des femmes, en particulier des captives victimes de la violence « virile » des guerriers et des grossesses qui en découlent (Bal, 1995, p. 184-186; Fewell & Gunn, 1990, p. 406). En tant que lectrice, je salue le fait que ce texte fasse écho aux souffrances des femmes. Néanmoins, il m'apparaît que le choix d'une femme pour faire souffrir de la sorte n'est ni innocent, ni proto-féministe, bien au contraire. Le verset 27, dans ses répétitions et son rythme, se fait très visuel. Les auteurs du poème, un peu comme le fit l'empire assyrien dans ses fresques, font fonctionner cette image textuelle au service d'une idéologie de la terreur et de la honte (Bahrani, 2008, p. 48). Une honte très clairement sexuelle qui s'apparente à celle mise en jeu dans les séances de torture photographiées à Abou Ghraïb (Butler, 2010, p. 85). Je suis donc en désaccord avec Bal lorsqu'elle affirme que la honte et l'humiliation ne sont pas mises à profit en Jg 5 (Bal, 1995, p. 138ss ; Butler, 2009, p. 156). Elles le sont bel et bien, mais différemment qu'en Jg 4. Sisera est humilié parce qu'il est tué par une femme, pénétré par elle et représenté agonisant, devenu un violeur incapable et un mort-né. Yaël est mise au service d'une idéologie xénophobe, homophobe et sexiste, dont la visée est clairement de cultiver la terreur.

2.7.5 שָׁכַב : l'agonisant blotti au creux des jambes de Yaël

La première ligne de la structure en cage d'escalier (inversée) de Jg 5,27 se termine sur ce verbe, unique dans le verset, variation sur laquelle on attire l'attention : שָׁכַב. Il s'agit d'un *Qal*, parfait, 3^e personne du masculin singulier. La racine שָׁכַב qui signifie « se coucher », « s'étendre », « gésir » (Auzou, 1966, p. 207), est très courante dans la Bible hébraïque (Beuken, 2004, p. 661 ; Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 1011-1012). On en compte effectivement 212 occurrences, la plupart du temps dans les textes en prose (Beuken, 2004, p. 660-661). Ce positionnement horizontal du corps renvoie le plus souvent aux trois grands champs sémantiques suivants : le sommeil, la relation sexuelle et la mort (Beuken, 2004, p. 661-667). La connotation érotique y est d'ailleurs beaucoup plus explicite qu'avec les deux verbes précédents.

Dans le cas de Sisera qui s'agenouille, tombe et se couche entre les jambes de Yaël, Beuken et Zakovitch accordent la primauté à la signification mortifère de la racine שָׁכַב²⁹⁰ (Beuken, 2004, p. 665 ; Zakovitch, 1981, p. 368 ; cf. Niditch, 1989, p. 49). Sisera vient tout de même d'être frappé à de nombreuses reprises au verset 26 jusqu'à ce que mort s'ensuive. À la fin de la première ligne du verset 27, le corps de Sisera, au moins de manière figurative, semble atteindre le sol. On s'attend à ce que, comme au Ps 41,9 et en Job 14,12, une fois couché, il ne se relève plus²⁹¹. Après avoir été tué au combat (cf. Ez 31,18 ; 32,27-32), ne connaîtra-t-il pas le repos du tombeau (cf. Ps 88,6 ; 2 Ch 6,14) ? C'est plutôt une mort sans sépulture qui l'attend. Et pourtant, à la ligne suivante, le corps tombe de nouveau et l'agonie perdure jusqu'à la toute fin du verset : שָׁדָדָר.

²⁹⁰ Voir le désaccord de Reis à ce sujet (2005, p. 43).

²⁹¹ À la différence d'Élie et Élisée qui s'étendent et revivifient les corps de deux jeunes hommes décédés (1 R 17,19 ; 2 R 4,34), le cadavre sous Yaël ne respirera plus.

2.7.5.1 « Coucher » : de l'intimité consentie au viol du guerrier

La mort est évidemment suggérée dans ce mot, mais le mouvement qui semble encore habiter ce corps ouvre la voie à un autre filon interprétatif : celui de la relation sexuelle (Bonfiglio, 2013, p. 167; Bronner, 1993, p. 88-89; Fewell & Gunn, 1990, p. 404; Fokkelman, 1995, p. 621; Lindars, 1995, p. 279; Niditch, 1989, p. 49; Reis, 2005, p. 41; Zakovitch, 1981, p. 367-368). D'ailleurs, Sisera serait le seul personnage biblique clairement identifié et nommé pour lequel שָׁכַב signifierait la mort²⁹² sans qu'y soit apposée l'expression עִם־אֲבוֹתָיו, « avec ses pères/ancêtres », comme dans les cas des rois d'Israël et de Judah²⁹³ (cf. Beuken, 2004, p. 666; Bonfiglio, 2013, p. 167; Lindars, 1995, p. 279; Niditch, 1989, p. 49). Le seul autre personnage dans cette situation est Job (3,13; 7,21; 21, 26). Il y fait notamment référence à sa propre mort en employant la métaphore du sommeil dans la poussière et la décomposition (Beuken, 2004, p. 664). La position couchée de Sisera présente donc un cas particulier que le sens sexuel éclaire de manière fort intéressante, d'autant plus qu'il représente le quart des occurrences dans la Bible hébraïque (55 emplois) (Beuken, 2004, p. 663) et qu'il vient étayer les connotations érotiques déjà identifiées dans l'ensemble de l'épisode du meurtre. Niditch et Ackerman précisent que le terme est [le plus] souvent utilisé dans les situations de sexualité illicite : viol, inceste, impureté rituelle ou adultère (Ackerman, 1998, p. 59; 2000, p. 39; Niditch, 1989, p. 49). Cette racine est effectivement utilisée dans les textes de lois afin d'encadrer les comportements sexuels des hommes et des femmes (Ex 22,15.18; Lv 18,22; 19,20; 20,11; 20,12-20; Nb 5,13.19; Dt 22,22-29; 27,20-23), entre autres les

²⁹² Ishboshèt est plutôt assassiné pendant son sommeil (2 S 4,5.7).

²⁹³ Cf. 2 S 7,12; 1 R 1,21; 2,10; 11,21.43; 14,20.31; 15,8.24; 16,6.28; 22,40.51; 2 R 8,24; 10,35.; 13,9.13; 14,16.22.29; 15,7.22.38; 16,20; 20,21; 21,18; 24,6; 2 Ch 9,31; 12,16; 13,23; 16,13; 21,1; 26,2.23; 27,9; 28,27; 32,33; 33,20, etc. À noter que la même expression est employée à propos de Moïse en Dt 31,16.

questions de pureté et d'impureté²⁹⁴. Les deux auteures n'ont pas tort, mais Beuken nuance néanmoins légèrement cette position : « [...] in and of itself the expression refers in a neutral fashion merely to the act of sexual intercourse, something confirmed by its use in legal regulations » (2004, p. 663). C'est plutôt dans cette perspective que s'inscrit Reis lorsqu'elle affirme que l'entrejambe de Yaël est le lieu où Sisera a une relation sexuelle à deux reprises, là où il dort, est assassiné et meurt (2005, p. 42).

Il me semble particulièrement pertinent de comparer la situation de cet homme « couché » sous une femme, à celles d'autres hommes dominés²⁹⁵ spatialement de manière similaire. Je pense d'abord au cas des filles de Lot qui, pour s'assurer une descendance, enivrent leur père et couchent avec lui, l'une après l'autre (Gn 19,32-35). Ainsi, dans ces viols incestueux commis au nom de la perpétuation patrilinéaire, ces deux jeunes filles abusent de leur père. Celles-là même que Lot avait offertes en pâture aux violeurs de Sodome (Gn 19,8). Leur capacité d'agir est complètement éclipsée dans cette violence sexuelle qu'elles commettent malgré et pour Lot. Au premier abord, cela ne semble pas être le cas de Yaël dont on ignore tout des motifs²⁹⁶. Il semble que ce soit le plus souvent au nom d'une descendance que les femmes prennent le contrôle de la relation sexuelle, comme dans le cas de Léah et Rachel qui décident pour Jacob de sa compagne pour la nuit (Gn 30, 15-16). Conseillée par Naomi, Ruth favorise un moment d'intimité sexuelle avec Boaz, sans la moindre trace de domination, dans l'unique but d'assurer leur survie à sa belle-mère et elle-même (Rt 3,4-14). Il en va autrement de la femme de Potiphar qui harcèle sans succès Joseph afin qu'il couche avec

²⁹⁴ Cf. Lv 14,47 ; 15,4.18.20.24.26.33 ; 19,20 ; 20,11 ; 20,12-20.

²⁹⁵ Le cas de la jeune Abishag est bien différent (1 R 1,1-4). L'objectification de cette femme est à son comble alors qu'elle sert de couverture au vieux roi David grelotant.

²⁹⁶ Ce que l'on sait, par ailleurs, c'est l'identité de ceux et celles à qui profite l'assassinat qu'elle accomplit : Israël.

elle. Un morceau de son vêtement à la main, elle prétendra que c'est plutôt lui qui a tenté de la violer (Gn 39,7-18). Le récit de Joseph et la femme de Potiphar et celui de Yaël et de Sisera ont en commun un même flou autour des identités de la victime et de l'assaillant.e dans cette violence que l'on dit ou représente de manière sexuelle. Ce sont les femmes qui dominent les deux scènes. Sisera, agonisant, n'a d'autre choix que celui d'être couché sous Yaël. Au lieu de se retrouver aux côtés des Amnon (2 S 13), Shekem (Gn 34), David (2 S 11), eux aussi sujets du verbe שָׁכַב, Sisera se situe plutôt en compagnie des femmes violées : Dinah, Tamar, Bathsheba, toutes celles avec lesquelles on couche sans qu'elles y consentent (cf. au *niphal* : Is 13,16 ; Za 14,2 ; Bonfiglio, 2013, p. 167 ; Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 1012). Certes, comme le souligne Frolov, Sisera est le sujet du verbe שָׁכַב et non l'objet passif de la relation érotique suggérée. Toutefois, bien qu'il réitère sans cesse l'importance des contextes, il semble oublier que la posture dans laquelle se trouve Sisera, couché entre les jambes de Yaël, évoque clairement une relation sexuelle (cf. Frolov, 2013, p. 317-318). La représentation de la violence proposée au verset 27 est clairement érotisée. Une fois de plus, c'est le viol de guerre qui est suggéré (Alter, 1985, p. ; Lindars, 1995, p. 275).

Il faudrait aussi mentionner que, comme dans le cas du verbe כָּרַע, le verbe שָׁכַב est employé avec des animaux pour sujet : lions, chiens, agnelle, Behemôth, etc. (Nb 23,24 ; 24,9 ; 2 S 12,3 ; Is 56,10 ; Os 2,20 ; Job 40,21) (cf. Beuken, 2004, p. 668). Sisera se couche aux pieds de Yaël. Elle semble avoir « dompté » de manière définitive la grosse bête qui s'effondre sous elle. Est-ce de nouveau une façon de souligner la « sous-humanité » de l'ennemi, réduit à une posture grotesque de bête ?

Animal soumis, homme violé et féminisé, Sisera est étendu sans vie sous Yaël alors que les trois verbes qui décrivent ses actions font converger des significations de l'ordre de la sexualité et de la mort au combat (cf. Niditch, 1989, p. 49). Rien d'étonnant à ce que plusieurs y aient discerné, avec raison, des fragments visuels du viol de guerre.

2.7.6 Yaël : le lieu de la dévastation de Sisera

La troisième ligne du verset 27 rappelle, par le biais de deux adverbes, ²⁹⁷בֵּאֵשֶׁר, « à l'endroit où », et שָׁם, « là », le lieu où s'agenouille (troisième occurrence) et tombe Sisera : entre les jambes de Yaël. Sous la meurtrière, le chant de Jg 5 en entier et surtout le verset 27 atteint son point culminant (cf. Alter, 1985, p. 45 ; Fokkelman, 1995, p. 622 ; Hauser, 1980, p. 28, 37) avec le terme שָׁדוּד, « dévasté », « défait », « anéanti²⁹⁸ », « ravagé », « tué », « pillé²⁹⁹ », soit la racine שָׁדַד au *Qal*, participe passif, masculin, singulier. Ce mot fournit la seule voyelle en « o » de l'ensemble du verset (Hauser, 1980, p. 37). Selon Auffret et Niccacci, il y a véritablement un *crescendo* de שָׁדַד à שָׁדוּד (Auffret, 2002, p. 128 ; Niccacci, 1997, p. 80 ; cf. Block, 1999, p. 241). Lindars est même d'avis que שָׁדַד, avec ses connotations sexuelles et mortifères, anticipe שָׁדוּד (1995, p. 279).

Freedman et Welch soulignent que cette racine apparaît uniquement dans les textes poétiques, plus particulièrement les textes prophétiques et sapientiaux. Jg

²⁹⁷ Cf. Hauser, (1980, p. 37). Selon Block, il s'agit d'un nom archaïque que l'on peut traduire par « lieu/place » (1999, p. 241). Boling traduit lui aussi par « au lieu », « à l'endroit » puisqu'il comprend l'expression comme un nom précédé d'une préposition (Boling, 1975, p. 115 ; cf. Lindars, 1995, p. 280 ; Tournay, 1996, p. 205). Cf. Gn 21,17

²⁹⁸ Traduction proposée par Bal (1995) et Auzou (1966, p. 207).

²⁹⁹ Signification mise de l'avant dans le Targoum (Lindars, 1995, p. 280).

5,27 correspond à la seule occurrence hors de ces grands ensembles textuels et appartenant à l'historiographie deutéronomiste (Freedman & Welch, 2004, p. 413, 417). La majorité des occurrences de cette racine³⁰⁰ dans la Bible hébraïque sont en lien avec la guerre et la dévastation qu'elle entraîne sur son passage : massacre, destruction et pillage³⁰¹ (Freedman & Welch, 2004, p. 416 ; Niditch, 1989, p. 49). Dans un grand nombre de cas, il s'agit d'invasions militaires (Is 15,1 ; 16,4 ; 21,2 ; 23,1.14 ; 33,1 ; Jr 4,13.20.30 ; 6,26 ; 9,18 ; 10,20 ; 47,4 ; 48,1.15.20.32 ; 49,3.10.28 ; Ez 32,12 ; Os 10,13-14 ; Joel 1,10³⁰² ; Na 3,7), mais il y a quelques cas où c'est plutôt YHWH qui est l'agent de la dévastation (Jr 12,12 ; 15,8 ; 25,36 ; 51,48.53.55-56) (cf. Freedman & Welch, 2004, p. 413-415). Selon la majorité des exégètes, c'est cette signification militaire, de l'ordre de la destruction violente, qui détermine la condition dans laquelle Sisera se trouve au verset 27 (Blenkinsopp, 1975, p. 365 ; Freedman & Welch, 2004, p. 417 ; Hauser, 1980, p. 37 ; Lindars, 1995, p. 280 ; Niditch, 1989, p. 49). Ce mot résume l'entièreté du chant : Sisera a perdu le combat, il est mort³⁰³ (Block, 1999, p. 241 ; Lindars, 1995, p. 280). Il s'agit, une fois de plus, de la seule occurrence qualifiant un individu clairement identifié, la racine faisant le plus souvent référence à des nations, des peuples et des villes. Étrangement, si Sisera est l'objet de la dévastation, le lieu du saccage est plutôt Yaël, son entrejambe. C'est tout comme si le combat, dont on dit si peu de choses dans le chant de Jg 5,18-22, s'était entièrement déroulé dans l'espace étroit de la tente et plus spécifiquement entre les cuisses de la nomade, armée de son piquet et de son marteau. Sisera représente dès lors l'entièreté de son armée, l'ensemble des

³⁰⁰ Cf. les significations différentes que l'on retrouve dans les Psaumes et les Proverbes (Freedman et Welch, 2004, p. 417).

³⁰¹ Freedman & Welch précisent qu'il peut aussi s'agir de la destruction des champs (cf. Za 11,2-3 ; Jr 25,36 ; Jl 1,10) (2004, p. 416).

³⁰² Il n'est pas impossible qu'il s'agisse ici plutôt de pauvreté.

³⁰³ Cf. le mot de conclusion (נָסַח) dans le récit de l'assassinat d'Eglôn (Jg 3,25) (Lindars, 1995, p. 279 ; Younger, 2002, p. 155, note 69).

Cananéens. Le corps de Yaël est bel et bien un champ de bataille. Pour cette raison, il me semble pertinent d'identifier d'autres « espaces féminins » dévastés, soient des villes apparaissant sous les traits métaphoriques de femmes. Il y a d'abord Jérusalem représentée telle une jeune fille (בַּת) et mise en garde parce que le destructeur (שָׂדֵד) arrive (Jr 6,26). Il lui est déconseillé de se promener dans les champs et les chemins (Jr 6,25) – doit-elle craindre le viol en plus du massacre ? – et recommandé de revêtir les habits du deuil comme si elle pleurait un fils (Jr 6,26). Le parallèle est encore plus intéressant dans le cas de Jr 4,30 puisqu'on retrouve le même participe passif qu'en Jg 5,27. Cela est d'autant plus surprenant que l'on aurait dû retrouver un féminin afin qu'il s'accorde avec le pronom (אֵת) (cf. Freedman & Welch, 2004, p. 414). On reproche à Jérusalem, aux allures de prostituée, ses comportements frivoles et volages, elle qui se fait belle alors qu'elle est sous attaque, (condamnée à être) détruite (Jr 4,30). Niditch et Ackerman sont d'avis que l'on retrouve des connotations sexuelles non seulement dans ce portrait de la Jérusalem personnifiée, mais aussi dans la scène du meurtre en Jg 5,27 (Ackerman, 1998, p. 59 ; Niditch, 1989, p. 50). Frolov rejette évidemment cette idée puisqu'il s'agit d'une seule occurrence sur plus de quarante emplois de la racine שָׂדֵד et qu'au lieu d'intimité sexuelle, c'est plutôt le meurtre que les anciens amants de Jérusalem lui réservent (Frolov, 2013, p. 316). J'ai déjà énoncé mes critiques de la perspective déssexualisante de Frolov, mais il me semble que les propos de Niditch et Ackerman manquent aussi de nuances. En effet, je ne limiterais pas la « féminité » de Jérusalem, comme elles le font, à sa seule sensualité. Je suis d'avis qu'il faut aussi considérer ses lamentations, comparées aux cris douloureux de la parturiente (Jr 4,31). La sexualité, mais aussi la maternité s'articulent ensemble, non seulement dans le cas de Jérusalem, mais aussi dans celui d'autres villes. On retrouve entre autres « Fille de Babel » (Babylone), dite הַשְׂדִּיכָה, dont il n'est pas clair si elle est « détruite » ou « destructrice ». En effet, s'agit-il d'un participe actif ou passif ?

Chose certaine, on souhaite que ses enfants soient fracassés sur un rocher (Ps 137,8). Ninive n'échappe pas, elle non plus, à une telle dévastation comme en témoigne l'emploi de la racine *שָׁדַד* au *Pual*, parfait, 3^e personne du féminin singulier (*שָׁדְדָהּ*). Accusée de prostitutions et de sorcelleries (Ps 137,4), on menace de l'humilier sexuellement, de la violenter (Ps 137,5-6) et de mettre ses enfants en pièces (Ps 137,10). Comme ces trois villes, Yaël est un lieu dévasté. Elle n'échappe pas entièrement à la violence dont elle fut la principale actrice et Sisera l'objet. C'est tout de même entre ses jambes qu'il y a ravage et destruction du général. L'image semble être, par la même occasion, un rappel de la violence sexuelle qui accable les femmes en temps de guerre et du massacre annoncé de leurs enfants comme ce fut le cas pour Babylone et Ninive. Yaël, tout comme ces villes étrangères, perd l'enfant qu'elle met au monde. Étrangement, l'imagerie du viol et de la maternité reste omniprésente dans ce dernier mot du verset 27. Il me semble par ailleurs évident, une fois de plus, que les auteurs du livre des Juges n'ont pas préservé Yaël face à cette violence qu'elle accomplit et qui la blesse elle aussi puisque c'est son corps, le lieu de sa génitalité, qui est le théâtre de ces images de viol et d'accouchement/avortement. Tout porte à croire que l'on n'aurait pas réservé le même sort – des images de violence et de sexualité – à une femme israélite. Une femme étrangère mérite pourtant un tel traitement. Que cela soit dommageable pour l'étrangère à leur service, du moins dans le récit en prose et en poésie, cela n'a aucune importance, semble-t-il, pour Israël (cf. Davidson, 2013, p. 84-85). Fewell & Gunn ont raison de craindre la banalisation de ces douloureuses expériences que sont le viol, l'accouchement, la fausse-couche ou l'avortement (Fewell & Gunn, 1990, p. 406). La féminité de Yaël est traitée comme un véritable champ de bataille où tous les coups sont permis pour détruire encore et encore l'ennemi, ridiculiser, voire parodier la mise à mort du grand général (Fewell & Gunn, 1990, p. 406).

Précisément pour cette raison il me semble qu'Ackerman fait fausse route lorsqu'elle affirme, à la suite de Niditch, « [...] crucial to note here is that the "harlot" whom šadûd describes in this text is Sisera: Jael is no more automatically to be identified as a prostitute than is Delilah » (2000, p. 39). Bien au contraire, il me semble que Yaël est non seulement « contaminée » par cette violence qu'elle accomplit, mais aussi par l'insistance sur la sexualité dans l'ensemble du verset 27 et la confusion dans l'attribution des rôles violents/sexuels. L'étrangère est clairement sexualisée et comme l'ont bien perçu Exum et Davidson, cela n'aide pas sa cause (Davidson, 2013, p. 85 ; Exum, 2007, p. 19). D'ailleurs, il me semble que Davidson fait un rappel important en ce qui a trait au potentiel subversif de Rahab et Yaël. Il ne faut pas oublier que ces « femmes natives » sont des représentations traversées d'idéologies, ces « *historied bodies* » ne sont pas de « vrais corps de femmes » comme aimerait pourtant le faire croire le texte (Davidson, 2013, p. 86-88). Yaël est, avec sa sexualité et sa violence, un instrument au service d'Israël.

Comme l'analyse du verset 27 a permis de le démontrer, la chute de Sisera dévoile à quel point la dynamique entre les personnages, jusque dans l'agonie, est constellée d'allusions sexuelles et de références à la mort, mais aussi, contre toute attente, à la maternité, une maternité mortifère. Yaël accouche de sa victoire alors que les spasmes corporels de Sisera mourant rappellent les douleurs des parturientes. Dans cette représentation de Yaël dominant Sisera, alors qu'il tombe entre ses jambes, plusieurs ont identifié les images d'un « viol inversé ». Les analyses de Fleming et de Guest, inspirées de la théorie critique de Judith Butler, ont déjà permis de nuancer, voire de rejeter une telle manière de définir ce qui se passe dans le texte. Par ailleurs, il me semble que l'étude minutieuse que je viens d'effectuer révèle maintenant à quel point cette thèse du « viol inversé » est incomplète. En effet, dans les mouvements de sa descente,

Sisera accomplit, malgré sa position sous Yaël, les gestes d'un violeur. Seulement, sa performance, c'est le moins qu'on puisse dire, est inefficace. Il y a donc un flou non seulement sur les identités de genres de Yaël et de Sisera, mais aussi sur celles de la victime et de l'assaillant.e. D'ailleurs, les rôles sont-ils à ce point ébranlés si Sisera accomplit, bien que sans succès, le viol auquel sa masculinité guerrière le conduit et que le personnage de Yaël est nécessairement « blessé », au moins en images, par cette dévastation qui prend place dans son entrejambe ? On réserve à la femme étrangère le lot d'être le lieu de la violence, du sexe et du sang qui coule (meurtre, accouchement, avortement).

2.8 Jg 5, 28-30 : de l'aliénation féminine au service de l'idéologie

Dans cette dernière section, je souhaite analyser les verset 28-30, soit la vignette portant sur la mère de Sisera et ses compagnes. Le contraste entre cette femme et Yaël a été souligné par la majorité des commentatrices et des commentateurs du livre des Juges (Abadie, 2011, p. 69 ; Auffret, 2002, p. 140 ; Bal, 1995, p. 186-187 ; Bledstein, 1993, p. 41 ; Boling, 1975, p. 119 ; Gerleman, 1951, p. 173). Abadie mentionne qu'une telle dynamique oppositionnelle amplifie la dimension dramatique de la finale du poème (2011, p. 69 ; cf. Ackerman, 1998, p. 129). Toutes et tous mettent de l'avant la tension ironique qui se déploie entre les deux vignettes, le meurtre et l'attente désespérée d'un même homme (Butler, 2009, p. 129 ; Hauser, 1980, p. 39 ; Klein Abensohn, 2012, p. 136 ; Lindars, 1995, p. 280).

À mon avis, une telle dynamique de contraste permet de distinguer les deux personnages et de cerner la spécificité de Yaël du point de vue du genre et de

l'ethnicité. De plus, il me semble que c'est à partir de ces versets qu'il sera possible de tirer des conclusions en ce qui concerne l'enjeu du viol en Jg 5,24-30 et donc de trancher parmi la diversité de positions à ce sujet dans la réception savante contemporaine du chapitre 5 du livre des Juges. En effet, en Jg 5,28-30, c'est avant tout à travers la violence sexuelle qu'est définie la féminité.

2.8.1 De la tente au palais : la confusion autour de l'identité d'une femme

Les narrateurs de Jg 5,27-30 font un usage stratégique de la confusion dans la transition du verset 27 au verset 28. Alter parle d'un « faux raccord » entre les scènes, comme au cinéma (1985, p. 45). En effet, au verset 27, le lectorat tombait, avec Sisera, entre les jambes de Yaël, possiblement à l'intérieur d'une tente. Le verset 28a s'amorce comme suit : « Par la fenêtre, **elle** se pencha [pour regarder] ». On ne connaît pas d'emblée l'identité de la femme qui est le sujet du verbe נִשְׁקָפָה. Il y a un certain suspense. S'agit-il de Yaël qui occupait la scène précédente (cf. Alter, 1985, p. 45 ; Hauser, 1980, p. 39 ; Lindars, 1995, p. 281) ? C'est improbable car comment une fenêtre peut-elle se trouver dans une tente, un campement nomade ? Le second segment du verset 28 vient effectivement confirmer qu'il s'agit d'une autre femme : « elle se lamenta (ou : poussa un cri strident) **la mère de Sisera** à travers la fenêtre grillagée ». Le texte nous catapulte clairement en d'autres lieux, dans la demeure (familiale) de Sisera, possiblement un palais.

Qu'en est-il de la temporalité ? Le contraste entre les deux femmes est d'autant plus ironique que leurs scènes respectives sont simultanées³⁰⁴ (cf. Abadie, 2011, p. 69 ; Alter³⁰⁵, 1985, p. 46 ; Fokkelman, 1995, p. 622) et sont « performées » dans l'ignorance l'une de l'autre, mais pas la nôtre : la mère de Sisera est « on the lookout for a warrior-son whom we have just seen laying with a tent peg through his temple, destroyed » (Alter, 1985, p. 46).

À la simultanéité ne correspond aucunement l'unité de lieu. D'ailleurs, le contraste entre les deux femmes s'exprime d'abord dans l'espace alors que se succèdent ce que Abadie nomme de manière très juste « le monde des bédouins nomades » et « le monde policé des palais³⁰⁶ », bref la ruralité et l'urbanité (Abadie, 2011, p. 73 ; Boling, 1975, p. 119 ; Gerleman, 1951, p. 173 ; cf. aussi Ackerman, 1998, p. 129 ; Alter, 1985, p. 45 ; Auffret, 2002, p. 140 ; Bledstein, 1993, p. 41 ; Fischer, 2009, p. 165 ; O'Connell, 1996, p. 123 ; Van der Kooij, 1996, p. 150). Les différences en ce qui a trait aux milieux de vie et donc les appartenances de classes sont frappantes alors que l'on passe rapidement de la modeste demeure en toile de Yaël au luxe de la vie de cour dans un palais. O'Connell soupçonne que c'est aussi ce mode de vie d'abondance et d'excès qui est critiqué en Jg 5, voire ridiculisé (1996, p. 123-126 et 130). Yaël n'a-t-elle pas prêché par l'exemple en montrant les dangers d'un tel excès ?

³⁰⁴ Du point de vue de l'analyse syntaxique, le verset 28 semble prolonger les informations d'arrière-scène du verset 27. Le x-Qatal initial du verset 28 se raccroche effectivement au x-Qatal final du verset 27, de simples x-Qatal de reportage, sans plus. Une simultanéité claire aurait dû être indiquée par une rupture, le verset 28 s'amorçant avec une PNS (phrase nominale simple) ou un waw-x-qatal. Je suggère cependant que le narrateur ne souhaitait pas nous informer de la simultanéité temporelle et de la rupture spatiale afin de semer la confusion quant à l'identité de la femme à la fenêtre et de provoquer un effet de surprise auprès du lectorat.

³⁰⁵ À ce sujet, Alter est plus hésitant en affirmant, à propos de la temporalité : « All this stands in shocking contrast to the still lingering – or perhaps even synchronous – image of the Canaanite general felled by the hand of a woman [...] » (1985, p. 46, je souligne).

³⁰⁶ Boling décrit le monde de la mère de Sisera comme suit : « predatory plushness of a Canaanite court » (1975, p. 119).

2.8.2 Le verset 28 : la lamentation d'une mère

Sans entrer dans le détail de l'analyse structurelle des versets 28 à 30, il me semble pertinent d'en identifier certains éléments afin de faciliter l'explicitation du contraste entre le monde de Yaël et celui de la mère de Sisera. D'abord plusieurs auteurs cernent un chiasme au verset 28ab encadrée par la préposition *בַּעַד* (a) et les compléments que sont les fenêtres, l'une sans doute ouverte (*הַחֲלוֹן*) (b), l'autre grillagée (*הָאֶשְׁנָב*) (b¹) (Boling, 1975, p. 115 ; Auffret, 2002, p. 130 ; Blenkinsopp, 1961, p. 74 ; Coogan, 1978, p. 160 ; Fokkelman, 1995, p. 622 ; Tournay, 1976, p. 205). Je suis d'accord avec Fokkelman sur le fait que les expressions « Par la fenêtre »/ « par la fenêtre grillagée » encadrent l'information importante, c'est-à-dire la mère de Sisera et les deux actions qu'elle pose : elle se penche pour regarder et elle se lamente (Fokkelman, 1995, p. 622). Cependant, il s'agit moins d'un chiasme, ce qui supposerait une formule du type *abb'a'* (Blenkinsopp, 1961, p. 75), mais plutôt simplement d'une inclusion ou d'une forme de parallélisme à pointe émergente selon la méthodologie développée par Marc Girard (1996, p. 64ss). D'ailleurs, je divise 28 a et b de manière différente de Fokkelman, puisque je sépare les verbes l'un de l'autre : *בַּעַד הַחֲלוֹן נִשְׁקָפָה/וַתִּיבֹב אִם סִכְרָא בַּעַד הָאֶשְׁנָב*. J'en dégage la formule structurelle *abc/deab*¹. Il me semble que c'est ce que l'analyse d'Auffret suppose, puisqu'il considère que l'insistance porte sur les verbes (Auffret, 2002, p. 130). Une telle structure est également confirmée par l'analyse syntaxique. Il y a effectivement passage d'un X-Qatal à un *wayyiqtol*. Il n'est pas évident d'identifier le temps auquel correspond le *wayyiqtol* en poésie. S'agit-il simplement de continuité à la suite du *x-qatal* ? À la fin de son ouvrage sur l'analyse syntaxique, au chapitre 10, Niccacci s'interroge à ce sujet. Sans trancher, il note que « some scholars think that the WAYYIQTOL form should also be explained as a survival of YIQTOL = past preceded by WAW [...] » (1994, p. 190). Il rappelle que Gross (1976) pensait

plutôt que le WAYYIQTOL désignait « the perfected », soit l'action entièrement accomplie (Niccacci, 1990, p. 196). L'idée de l'action passée, accomplie, est particulièrement intéressante dans le cas du segment וַתִּיבֶב אִם סִסְרָא. En effet, ce pourrait-il que la mère de Sisera se penche à sa fenêtre après s'être lamentée ? Ainsi, on insisterait non seulement sur le fait qu'elle se penche pour regarder (à la fenêtre), mais surtout sur ce qui provoque cette action : la lamentation d'une mère. Cette hypothèse est d'autant plus intéressante que ce WAYYIQTOL brise une chaîne de trois X-QATAL. Il pourrait dès lors être pertinent de traduire de la manière suivante : « Par la fenêtre, elle se pencha [pour regarder]/ elle se lamentait la mère de Sisera derrière la fenêtre grillagée », en ayant recours au passé simple et à l'imparfait et à deux traductions différentes pour la préposition בְּעֵר, afin de respecter la nature possiblement différente des deux fenêtres : l'une pouvant être ouverte, l'autre avec un treillis (cf. *infra* chapitre 3, p. 407ss). La mère de Sisera, dont le chagrin et l'inquiétude sont au cœur de ce verset, était donc dissimulée derrière le grillage pour se lamenter de la sorte.

Les deux lignes qui suivent en Jg 5,28cd, soit מְדוּעַ אַחֲרָיו פָּעַמִּי מִרְכְּבוֹתָיו / מְדוּעַ בָּשַׁשׁ³⁰⁷ יִרְכְּבוּ לְבוֹא, livrent le contenu de la double question angoissée de la mère de Sisera (Auffret, 2002, p. 130 ; Lindars, 1995, p. 283), bref de sa lamentation (Schneider, 2000, p. 94 ; Tournay, 1996, p. 205) sous forme anaphorique (Fokkelman, 1995, p. 623). La structure de ce segment correspond à un parallélisme quasi-régulier selon la formule fg¹hi/fg¹kh³⁰⁸, avec la répétition du pronom interrogatif « pourquoi » (Coogan, 1978, p. 159), les verbes synonymes בָּשַׁשׁ, « tarder », et אַחֲרָיו, « être en retard », et deux mots de même

³⁰⁷ Coogan note la présence d'une forme d'allitération, soit une paronomase dans le segment *rikbô labô'* (1978, p. 159). Fokkelman remarque pour sa part la répétition du son *bo*, y compris avec le terme בָּשַׁשׁ (1995, p. 623).

³⁰⁸ Blenkinsopp y voit une formule abab. Ce n'est pas faux, mais son analyse est réduite à la plus simple expression (1961, p. 75). Auffret propose une formule très semblable à la mienne : xyzw/x¹y¹w¹z¹ (2002, p. 130).

racine (רכב) pour désigner char et chariots³⁰⁹ (cf. Lindars, 1995, p. 283). La mère de Sisera, anxieuse, s'interroge sur la raison du retard de son fils (cf. Blenkinsopp, 1961, p. 75). Pourquoi n'est-il pas encore rentré ? « Pourquoi son char tarde-t-il à arriver ? Pourquoi les bruits des chariots se font-ils attendre ? » Elle regarde, elle se lamente, mais elle écoute tout autant, espérant que le bruit des roues retentisse sur le sol. Au fracas des outils de Yaël succède le silence angoissant, sans doute entrecoupé de gémissements, d'une mère dans l'attente de ce fils que l'autre femme a « accueilli » chez elle (cf. Auffret, 2002, p. 140). Le verset 28, comme le note Doob Sankenfeld, peut provoquer de l'empathie parmi lectrices et lecteurs pour la mère de Sisera (1997, p. 21 ; cf. Hackett, 2004, p. 358-359 ; Schneider, 2000, p. 94). Cependant, ce sentiment est de courte durée lorsque le souci des femmes de la cour de Sisera devient plus clair et se transforme, comme Fewell & Gunn l'ont bien identifié, en dégoût de notre part, du moins si l'on adopte, sans broncher, la place de lecteur ou de lectrice implicite (Fewell, 1992, p. 70 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 407 ; Hackett, 2004, p. 359 ; Marais, 1998, p. 105-106 ; O'Connell, 1996, p. 132).

Dès le verset 28, le personnage de la mère de Sisera prend forme et la dynamique de contraste avec Yaël, la femme nomade, est activée. Je souhaite maintenant discuter des éléments principaux favorisant un tel contraste entre les deux femmes, du point de vue de la féminité, de l'ethnicité et de la classe. En effet, je suis d'avis que l'identité de Yaël est clarifiée au contact de cette mère qui se lamente dans l'attente de celui que la femme qénite vient/est en train d'assassiner.

³⁰⁹ Selon Lindars, le choix de l'expression composée מִרְכָבוֹתָי permet de ne pas répéter le gérondif לְבֹא (1995, p. 283).

2.8.2.1 D'une mère à l'autre : Déborah, Yaël et *מִן* Sisera

La mère de Sisera est le second personnage identifié par le mot *מִן* dans le chapitre 5 du livre des Juges. En effet, en Jg 5,7, Déborah est désignée par l'expression *אִם בְּיִשְׂרָאֵל*, « mère en Israël³¹⁰ », cette même expression que l'on retrouve pour désigner la ville Abel-Beth-Maacah (2 S 20,19). On peut même soutenir, avec Boling, qu'il y a une forme d'inclusion entre les deux emplois du mot *מִן* aux versets 7 et 28 (Boling, 1975, p. 119). Dans le même ordre d'idées, Lindars affirme : « thus the stanza is not merely a tail-piece, but a satisfying conclusion, which rounds off the poem as a whole » (1995, p. 280). La mise en parallèle des deux femmes mène à une évaluation contrastée des maternités (Bal, 1988, p. 206-217 ; Butler, 2009, p. 139 ; Fewell, 1992, p. 70 ; Fokkelman, 1995, p. 616 ; Hauser, 1980, p. 39, note 44 ; Miller, 1998, p. 125 ; Schneider, 2000, p. 89 et 93). La fonction maternelle de Déborah est avant tout de l'ordre du leadership politique. Il en va tout autrement de la maman du général. C'est le lien de parenté, chargé d'affectivité, qui lie la mère et le fils, ce qui est fort bien démontré par la grande détresse de la femme dans l'attente de son enfant.

Bal et Brenner sont sans doute les premières à s'être engagées dans la discussion contemporaine sur la maternité de ces trois femmes (Bal, 1988 ; Brenner, 1993). Brenner a d'ailleurs proposé une organisation en triangles des personnages de Jg 4-5. Déborah, Yaël et la mère de Sisera constituent ainsi les trois pointes du triangle féminin. Le rôle de Yaël y est établi comme étant de l'ordre de la médiation entre la « mère en Israël » et la mère de Sisera (Brenner, 1993, p. 102-

³¹⁰ Plusieurs assimilent Yaël, de manière erronée, à une seconde « mère en Israël ». Elles et ils semblent dès lors faire l'impasse sur l'ethnicité de Yaël et sur le silence complet quant à ses motivations en Jg 5. À propos de Déborah en tant que « mère en Israël » (Létourneau, 2008, p. 110-111).

103). Selon Brenner, elle est à la fois une bonne mère (du côté d'Israël) et une mauvaise mère³¹¹ (en raison du meurtre), à mi-chemin entre Déborah et la mère de Sisera (Brenner, 1993, p. 103 ; cf. Klein Abensohn, 2012, p. 136 ; Webb, 1997, p. 143 ; 2012, p. 217). L'une est sage³¹² et puissante, l'autre est ignorante, aliénée et, pour cette raison, cruelle (Bal, 1988, p. 206-210 ; 1995, p. 108-109, 186-187). Brenner et Bal adoptent un peu trop rapidement, sans la questionner, l'idéologie ethnocentriste des auteurs qui diabolise, sans surprise, les femmes cananéennes dont la mère de Sisera fait partie, en leur faisant approuver en imagination la violence envers d'autres femmes (cf. Fewell, 1992, p. 70 ; Guest, 2011, p. 35).

Je suis pourtant d'avis, avec Fewell, Gunn, Exum et Guest qu'il ne faut pas perdre de vue « qui parle » dans le chant de Jg 5 et qui contrôle, dès lors, toutes les représentations : Déborah et dans une moindre mesure, Baraq (Exum, 1995, p. 75 ; Fewell, 1992, p. 70 ; Fewell & Gunn, 1990, p. ; Guest, 2011, p. 35 ; Logan, 1996, p. 29). La poétesse, comme la mère de Sisera sont au service d'une idéologie sexiste et ethnocentriste qu'elles n'ont pas choisi de porter (Exum, 1995, p. 69-70 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 409 ; Fischer, 2009, p. 164). D'ailleurs, les trois femmes mettent de l'avant de violentes maternités. Comme l'a bien identifié Fewell, Déborah comme la mère de Sisera espèrent des comportements de violence victorieuse de la part de leurs « enfants » et « déshumanisent » les victimes de ces agressions par la même occasion (Fewell, 1992, p. 70). Je crois avoir démontré, dans la section précédente, que cette observation s'applique

³¹¹ Elle est avant tout dépeinte comme une mauvaise mère selon Exum (1995, p. 72).

³¹² Bal distingue entre autres Déborah et la mère de Sisera du point de vue de la sagesse. Elle affirme à propos de Déborah : « a mother who deserves the title "a mother in Israel" stands for wholeness, completeness through order and memory. Caring for the people as a whole, she also cares for daughters » (Bal, 1988, p. 210 ; cf. aussi p. 206).

tout autant à Yaël dans son meurtre aux allures de viol et d'accouchement de Sisera.

2.8.2.1.1 Deux mères : de la morbidité à la royauté

D'ailleurs, l'enchaînement entre les versets 27 et 28, et donc entre Yaël et la mère de Sisera, se fait aussi par l'entremise de la thématique maternelle. En effet, les deux femmes sont responsables de deux transitions fort importantes pour Sisera : Yaël de sa mise à mort, alors que le « nouveau-mort » glisse entre ses jambes, et sa mère de sa mise au monde, sa naissance (Ackerman, 1998, p. 130). Les images s'entrechoquent, non sans une certaine dissonance (cf. Ackerman, 1998, p. 130). Tel que mentionné précédemment, le verset 27 est truffé d'allusions à l'accouchement, un accouchement malheureux auquel l'enfant n'a pas survécu. On retrouve au verset 28 celle qui a réellement mis au monde Sisera et qui s'inquiète de ne pas le voir revenir du champ de bataille. De la filiation mortifère de Yaël, on passe à une performance du lien filial débordant d'affectivité (pathos) de la part de la mère de Sisera (cf. Ackerman, 1998, p. 130).

2.8.2.2 De maternité et de noblesse

Femme de palais, on envisage, pour la mère de Sisera, une appartenance à la noblesse. D'ailleurs, en Jg 5, en l'absence du roi Jabin, l'idée de la royauté de Sisera, et donc de sa mère, est défendable puisque, comme l'affirme Wright : « the author of 5,24-30 may have simply used his poetic license to inflate the significance of Jael's deed, imparting a royal quality to Sisera's character »

(2011b, p. 526). D'ailleurs, Sisera n'est pas identifié à un שר en Jg 5, comme il l'est en Jg 4,2. Il ferait donc possiblement partie des rois cananéens dont il est question en Jg 5,19-21 (Ackerman, 1998, p. 131-132). Déjà en 1998, Ackerman soutenait l'idée que Sisera a un statut royal dans le poème de Jg 5 et que sa mère, dès lors, occupe une fonction de pouvoir à ses côtés, soit celle de reine-mère (גבירה) (1998, p. 131-132). Sans retenir la thèse d'Ackerman en entier, en particulier l'idée fragile selon laquelle la reine-mère disposait d'un pouvoir religieux, il me semble que l'essentiel se défend. Je chercherai d'ailleurs à démontrer, dans les prochaines pages, que la mère anonyme de Sisera, peu importe qu'elle soit ou non l'une de ces fameuses reines-mères, performe, en chacun de ses comportements, une féminité royale stéréotypée. Je montrerai de cette façon la distance qui la sépare de Yaël.

La mère de Sisera est en bonne compagnie parmi les femmes royales de la Bible hébraïque. On compte effectivement un grand nombre de mères de rois d'Israël, mais surtout de Juda, voire de reines-mères (גבירות) (cf. *infra*). On retrouve à ses côtés : Bathsheba, mère du roi Salomon (1 R 1,11 ; 2,13.19.20.22), Naamah, mère de Roboam (1 R 14,21.31 ; 2 Ch 12,13), Ma'acah, mère du roi Asa, גבירה idolâtre (1 R 15,2.10.13 ; 2 Ch 15,16), Azouvah, mère du roi Yoshafât (1 R 22,42), Izebel, mère de Yehoram (2 R 9,22), Athaliah, mère d'Ahaziah (2 R 8,26 ; 11,1 ; 2 Ch 22,10), la mère d'Agag, roi d'Amaleq (1 S 15,33), etc. Une formule se reproduit à l'identique pour identifier l'ensemble (16 sur 19) de ces mères royales du royaume de Juda en 1-2 R et 2 Ch : וְשֵׁם אִמּוֹ « le nom de sa mère [...] » (Lanoir, 2005, p. 98). Certes, la plupart d'entre elles sont nommées, sans plus. Néanmoins, quelques-unes se démarquent du groupe : Bathsheba, Izebel et Athaliah en particulier, toutes trois des femmes puissantes que Lanoir qualifie d'ailleurs de « femmes de palais intrigantes, sanguinaires et prêtes à tout pour arriver à leur fin [...] » (2005, p. 98). Elles ont fait usage de leur influence au

moment de la succession royale (Ackerman, 1998, p.136) et elles ont su conserver, au moins pour un temps, une place de choix aux côtés de leurs fils respectifs. Athaliah est d'ailleurs monté sur le trône après la mort de son fils (2 R 11,1-3). Nehoushta a probablement agi comme régente pour son fils Yehoiakin, devenu roi à dix-huit ans. Ce dernier fit d'ailleurs installer un trône pour sa mère à côté du sien (2 R 24,8.12 ; Jr 13,18 ; 22,26), comme Salomon pour Bathsheba. Tous deux furent déportés à Babylone après 597 ANE (Ackerman, 1998, p. 137).

À l'exception de Bathsheba pour laquelle on ne connaît pas la fin de l'histoire, ces femmes royales n'ont pas eu des fins de vie faciles. Izebel et Athaliah ont connu toutes deux un terrible sort, puisqu'elles ont été exécutées. Qu'en sera-t-il de la mère de Sisera ? Chose certaine, elle est, comme ces deux femmes, une étrangère et/ou une idolâtre appartenant au camp ennemi. Le pire est sans doute à venir. Elle l'ignore encore, mais son fils a connu le même sort que le roi Agag d'Amalek et elle connaîtra les mêmes douleurs que sa mère (1 S 15,33).

À la différence de ces reines-mères, la mère de Sisera n'a pas de nom³¹³. En Jg 5,28, elle est complètement absorbée par l'identité de son fils. Il s'agit d'une autre forme d'appropriation au sens de Guillaumin (1992), celle-là filiale (cf. Fokkelman, 1992, p.622; Matthews, 2004, p.78). Comme j'en ferai la démonstration, l'assimilation de la mère au fils est telle que la *gebîrâh* adopte le discours du *gibbor* Sisera. Elle doit donc rendre compte de ses agissements à lui, à la manière des Bathsheba, Izebel et Athaliah, ces « femmes du palais royal que

³¹³ La Bible hébraïque ne fournit pas le nom de la mère de Sisera au contraire de Pseudo-Philon qui lui donnera le nom Themech en LAB 31,8 (Burnette-Bletsch, 1998, p. 63; Lindars, 1995, p. 282). C'est aussi le nom donné à la femme de Caïn (2,2). Lindars, à la suite d'Harrington, souligne que le nom Themech pourrait trouver son origine dans le verbe חִיב au *yiqtol* que l'on retrouve au *wayyiqtol* au verset 28.

HD regarde en premier lieu avec le souci de faire apparaître leur degré de responsabilité dans les erreurs du pouvoir » (Lanoir, 2005, p. 99), celles de leur fils ou de leur mari. J'y reviendrai, mais il s'agit maintenant de traiter les éléments de représentation de la mère de Sisera qui participent à sa performance d'une féminité royale.

2.8.2.3 Se pencher à la fenêtre : la dignité d'une reine

Je traiterai très brièvement la question de la posture à la fenêtre de la mère de Sisera puisque cette représentation est approfondie dans le chapitre suivant. Je souhaite simplement souligner que la présence combinée des expressions *בַּעַד הַחַלּוֹן*, « par la fenêtre », et de *נִשְׁקָפָה* – la racine *שָׁקַף* « se pencher », « regarder », ici au *Niphal*, parfait, 3^e personne du féminin singulier – est commune dans le monde des femmes royales (cf. Wright, 2011b, p. 526). D'ailleurs, c'est l'une des dimensions du motif de la femme à la fenêtre explorées dans le chapitre qui suit (cf. *infra*). Aux côtés de la mère de Sisera, on retrouve Izebel (2 R 9,30.32) et Mikal, femme de David et fille de Saül (2 S 6,16 ; 1 Ch 15,29) (cf. Lindars, 1995, p. 281 ; Bach, 1997, p. 167). C'est le geste typique de la femme royale³¹⁴ et c'est un comportement qui s'est révélé, dans le cas d'Izebel comme dans celui de Mikal, mortifère (cf. *infra*). Ackerman souligne que ces femmes royales ont cette posture en partage, mais elle ne semble pas avoir cerné le lien douloureux qui les unit toutes les trois : l'impossibilité ou la mort du fils (cf. Ackerman, 1998, p. 162). La vie de ces femmes est entièrement orientée et/ou brisée par la perte ou l'impossibilité de l'enfant royal et, par là, du pouvoir. La fenêtre, pour Mikal, la mère de Sisera et Izebel, est l'espace de ce double deuil qui mène aussi

³¹⁴ Un homme royal, Abimélech, se penche lui aussi de la sorte à la fenêtre (Gn 26,8) (Lindars, 1995, p. 281)

chacune d'entre elles à sa mort. En effet, ces femmes royales disparaissent à la suite de leurs fils. La coïncidence quasi-parfaite entre royauté et patriarcat ne leur laisse en effet que bien peu de marges de manœuvre.

2.8.2.4 Sexualité féminine à la fenêtre : le lieu du fantasme

Plusieurs commentateurs ont noté la dimension aliénante de la posture à la fenêtre, de la femme prisonnière de son intérieur, tenue passivement à distance du monde extérieur (Bal, 1988, p. 31-32 ; 1995, p. 107). Cette idée se révèle particulièrement suggestive lorsqu'on considère l'emploi du mot *אֶשְׁכֵּב*, soit une fenêtre à treillis, grillagée³¹⁵ (cf. Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 1039), par laquelle la mère de Sisera ne peut se pencher et qui la dissimule sans doute en partie. Il existe seulement une autre occurrence de ce terme dans la Bible hébraïque, soit en Pr 7,6 (Mandelkern, 1961, p. 158 ; Tournay, 1996, p. 205). Ce passage est le seul qui contient, comme Jg 5,28, la paire de mots *הַחֲלוֹן* et *הָאֶשְׁכֵּב*³¹⁶ et le verbe *נִשְׁכְּפָה* (Lindars, 1995, p. 281). On trouve aussi le mot *אֶשְׁכֵּב* dans la version hébraïque de Ben Sira 42,11 (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 1039 ; Tournay, 1996, p. 205). Dans le cas de Pr 7,6 et de Sir 42,11, il semble que cette fenêtre soit l'espace par excellence pour épier (de l'intérieur ou de l'extérieur), dans chaque cas une femme, véritable incarnation du mal, tenue responsable des regards qu'elle attire : une femme adultère/prostituée³¹⁷ en Pr 7, déambulant dans les rues, d'un côté ; une fille vierge dans la maison de son père, de l'autre.

³¹⁵ Au contraire de Bal, je ne pense pas que le mot *חֲלוֹן* fasse aussi référence à une fenêtre à barreaux (1988, p. 206-207). À mon avis, il pourrait même s'agir d'une fenêtre ouverte.

³¹⁶ On retrouve une paire similaire en ougaritique : *hln* et *urbt* (Lindars, 1995, p. 281).

³¹⁷ Au contraire de ce que soutenait O'Connell dans son article de 1991 (p. 236), ce n'est pas la prostituée qui regarde par la fenêtre en Pr 7,6, mais bien le père qui vise à mettre en garde ses fils contre cette femme.

Toutes deux présentent un même risque, la première pour le fils, la seconde pour le père : celui de les mener à leur perte par le biais de leur sexualité. La mère de Sisera serait-elle, à l'inverse, l'une de ces prostituées à leur fenêtre, en quête de clients (cf. *infra* ; Lindars, 1995, 281 ; Tournay, 1996, p. 205) ? Il me semble plutôt que, comme les deux hommes à leur fenêtre grillagée précédemment mentionnés, elle a aussi tout à craindre de l'« effroyable » sexualité d'une femme pour son fils. Le lien intertextuel entre Pr 7,6 et Jg 5,28 mène à considérer qu'elle devine presque la violence imprégnée de connotations sexuelles dont son fils a été victime. Pourtant, je peine à croire, avec Fleming, que le viol d'un fils puisse être compris comme une manière de menacer le pouvoir de la mère, comme c'est le cas d'une fille en ce qui concerne l'autorité du père (cf. Sir 42,11) (Cf. Fleming, 2005, p. 5 ; contre Brenner, 1997, p. 138). En effet, comme je le mentionnais plus tôt, la position de la mère dépend du pouvoir du fils. D'ailleurs, par ce lien de filiation qui la domine, la mère de Sisera incarne, dans son regard et ses paroles, l'autre versant de la vision patriarcale de la sexualité féminine en tant que « chose à prendre » (Delvaux, conférence, 1^{er} avril 2014). Cependant, cette sexualité, c'est aussi la sienne. Bref, la fenêtre à barreaux paraît véritablement aliénante lorsqu'on considère l'ensemble des occurrences et la permanence de ce poste d'observation à partir duquel on fantasme la sexualité des femmes dans son incarnation dévorante (active) ou « captive » (passive).

2.8.2.5 Une mère en pleurs : une scène tragico-comique ?

J'ai déjà expliqué dans la section de critique textuelle la raison pour laquelle je conserve le texte massorétique et je traduis וַיִּבֶּה, un *hapax legomenon*, comme un *Piel*, *wayyiqtol*, 3^e personne du féminin singulier de la racine יָבַה, « se

lament, pleurer avec virulence » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 384), et non à partir de la racine נָבַט, « regarder ». Plusieurs exégètes optent pour cette deuxième option en raison du parallèle synonymique ainsi créé entre les verbes שָׁקַף et נָבַט (Lindars, 1995, p. 281, cf. Ps 102,20). Il me semble par ailleurs, à la suite de Tournay et de Schneider, que le verbe permet d'introduire parfaitement le double questionnement à propos du retard de Sisera en Jg 5,28cd. Schneider propose deux interprétations/traductions principales de ce verbe : « geindre », « pleurer de manière stridente » ; « gémir », « se lamenter ». Dans le premier cas, on insiste sur la passivité et le caractère pleurnichard de la mère face à un peu de retard alors que, dans le second, c'est plutôt le sérieux du drame qui s'exprime, le deuil qui s'annonce (Schneider, 2000, p. 94 ; cf. Butler, 2009, p. 129). On se doit par ailleurs de mentionner que si נָבַט est un hapax en hébreu biblique, les emplois de la racine נָבַט sont beaucoup plus fréquents en hébreu post-biblique et en araméen, entre autres dans le Targoum de Nb 10,5 et 29,1 (Jastrow, 2004, p. 560 ; Lindars, 1995, p. 281). Jastrow traduit ce verbe par « sonner une alarme », « alarmer », ce qui suggère un bruit strident (2004, p. 560). Se pourrait-il qu'on insiste de la sorte sur la panique sonore et peut-être même puérile de la mère de Sisera, geignant face au retard de son fils ? Cela correspondrait à la première signification mise de l'avant par Schneider. D'un autre côté, si on considère les emplois au féminin du verbe בָּכָה, « pleurer », dans une simple optique de comparaison puisque le verbe נָבַט ne présente pas d'autres occurrences et que בָּכָה propose des significations similaires, le thème du deuil, parfois ritualisé³¹⁸, resurgit et mène à envisager tout autant la seconde option. On retrouve en effet la captive de guerre qui pleure ses parents³¹⁹ (Dt 21,13), la fille de Yiftah et ses compagnes sa « virginité » et sa vie (Jg 11,37-38), les filles

³¹⁸ Cf. Schneider, 2000, p. 94.

³¹⁹ Ruth et Orpah pleurent elles aussi à l'idée de perdre ce lien si cher qu'elles ont avec leur belle-mère Naomi (Rt 1,9.14).

d'Israël la mort du roi Saül (2 S 1,24), Rachel ses enfants (Jr 31,15), Esther aux pieds du roi, dans sa crainte que son peuple soit massacré (Est 8,3), Hagar son enfant en train de mourir (Gn 21,16), Hannah les enfants qu'elle ne mettra jamais au monde (1 S 1,7-8.10), Sion personnifiée face à la destruction et l'exil (Lm 1,2.16), etc. Même lorsque la jeune femme timnite de Samson pleure afin de connaître la solution à l'énigme, c'est sa propre vie qui est en jeu (cf. Jg 14,16-17).

Il n'est pas impossible que les auteurs de Jg 5,28 aient voulu ridiculiser la mère de Sisera en utilisant cet hapax pour la représenter comme une bruyante pleurnicheuse qui ne supporte pas d'être contrariée. Il me semble pourtant que l'idée de cette mère qui ignore encore sa condition d'endeuillée tout en l'annonçant, de manière quasi-prophétique, par ses pleurs, ne peut être écartée (Bal, 1995, p. 108 ; cf. Schneider, 2000, p. 94). D'ailleurs Gerleman et Tournay ont tous deux rapproché la mère de Sisera de la princesse Atossa, femme de Darius et mère de Xerxès, fils dont elle attend impatiemment des nouvelles dans la pièce *Les Perses* d'Eschyle (Gerleman, 1951, p. 173, note 1 ; Tournay, 1996, p. 205). Bref, la tension entre le ridicule et le tragique doit sans doute être maintenue dans ce verset qui décrit une féminité royale stéréotypée.

2.8.2.6 Planter sa tente ou se pencher à sa fenêtre ?

Les paragraphes précédents ont permis d'insister sur la féminité royale et d'apparat de la mère de Sisera, une féminité mise au service de son lien filial et donc de la virilité guerrière (גבורה) de Sisera (contre Schneider, 2000, p. 95). Les gestes posés par la mère de Sisera sont limités : elle regarde par la fenêtre et

questionne en se lamentant. Elle apparaît complètement immobilisée par ses inquiétudes à l'égard de son fils, au contraire des autres femmes royales, en particulier Izebel et Athaliah, qui ont tout de même su se dissocier de leurs fils par une forte capacité d'agir. Au contraire, le genre de Yaël se définit avant tout comme une « féminité d'actions » : elle donne à boire (deux verbes) (25), elle saisit ses outils (un verbe) et détruit la tête/la bouche de Sisera (quatre verbes) (26). Alors que ses mains s'activent au verset 26, seul le verset 27 voit son corps, ses jambes, se figer pour recevoir Sisera. À la royale passivité de la mère de Sisera (Webb, 2012, p. 205), qui adopte les comportements typiques de la reine-mère, immobile, mais larmoyante à sa fenêtre, Yaël oppose le bruit des outils qu'elle manipule comme une nomade, comme une forgeronne, en plein air ou, tout au plus, sous sa toile. Ce ne sont pas seulement deux femmes de classes différentes que l'on oppose de la sorte, ce sont aussi deux étrangères, non-Israélites. L'une, active, performe parfaitement ce qui est attendu d'une « minorité modèle » (Bonfiglio, 2013, p. 169). L'autre, au contraire, est passivement installée du mauvais côté, celui de l'ennemi.

2.8.3 La micro-structure du verset 29 : l'égo d'une reine

Le verset 29 accentue encore davantage la distance qui sépare les deux femmes du point de vue de la psychologie et de l'agir. Comme plusieurs exégètes l'ont mentionné, au contraire de Yaël, la mère de Sisera a droit à tout un développement psychologique (Gerleman, 1951, p. 173 ; Webb, 2012, p. 205), chose rare dans la Bible hébraïque. Nous n'avons aucune idée des pensées de Yaël, ni d'ailleurs des paroles échangées en Jg 5,24-27. Au contraire, le verset 29 nous donne accès aux méditations de la mère de Sisera suite à la réponse de sages princesses à ses côtés. Hauser est celui qui a le mieux résumé l'essence de

ce verset : « passive and pensive soliloquy of Sisera's mother and her ladies making excuses to themselves for Sisera's delay » (1980, p. 38). Du point de vue de la structure, le parallélisme entre les deux parties, *תַּכְמוֹת שְׂרוּתֶיהָ תַּעֲנִינָהּ* et *אֶת־הָיָא תָּשִׁיב אֲמָרֶיהָ לָהּ* (Coogan, 1978, p. 151 ; Fokkelman, 1995, p. 622) reste imprécis, à l'exception de la paire stéréotypée de verbes *עָנָה*, « répondre », et *שׁוּב*, « retourner », (Avishur, 1984, p. 396 ; Lindars, 1995, p. 283) et le parallèle synonymique qui se poursuit avec le nom commun *אֲמָרֶיהָ*, « ses mots » (cf. Auffret, 2002, p. 131). J'en dégage en effet la formule *abc/dc'c'*^{11f}. Auffret propose quant à lui la formule structurelle *X Y z Z¹ Y¹ Y x z¹* (Auffret, 2002, p. 131). Ce qu'il dégage est avant tout d'ordre thématique, en fonction du genre féminin. Cela est fort pertinent, mais ne devrait pas, à mon avis, se retrouver dans une formule structurelle conçue classiquement à partir des racines et de leurs synonymes ou antonymes (cf. Girard, 1996, p. 99-100). Comme la plupart des autres exégètes de Jg 5, Auffret soutient que *תַּכְמוֹת* correspond à un sujet singulier (Ackerman, 1998, p. 130 ; Auffret, 2002, p. 131, 139-140 ; Boling, 1975, p. ; Echols, 2008, p. 41 ; Lindars, 1995, p. 283 ; Marais, 1998, p. 105 ; Schneider, 2000, p. 95 ; Soggin, 1987, p. 86). Je ne partage pas cette idée (cf. *supra*). Je le seconde, néanmoins, dans l'importance qu'il reconnaît à la féminité dans ce verset. D'abord, les deux verbes forment une inclusion autour des deux mots *אֶת־הָיָא*, « et elle », qui permettent d'insister sur le sujet du verbe qui suit, soit la mère de Sisera, sans la nommer. D'ailleurs, des huit mots du verset 29, sept sont au féminin, qu'il s'agisse des flexions du verbe, singulier ou pluriel, de suffixes d'objet ou de suffixes pronominaux. On pourrait sans doute identifier un parallèle thématique, fondé sur le genre féminin noble, entre les deux sujets en première position : les femmes sages parmi les princesses et « elle », la mère de Sisera. C'est d'ailleurs sa féminité à elle qui est centrale dans le verset. Tout est orienté vers et dominé par la mère de Sisera : ce sont « ses princesses » qui lui

répondent « à elle », des mots « d'elle³²⁰ » qu'elle fait donc siens. Je traduis comme suit : « Les [plus] sages de ses princesses lui répondirent et elle, elle retourna [rumina/répéta³²¹] ses mots à elle³²² ». Le verbe שׁוּב, que l'on trouve ici au *Hiphil*, imparfait (שׁוּבָה), 3^e personne du féminin singulier, est rarement employé dans un tel contexte de rêveries, de surcroît au féminin. Les cas du Ps 35,13 et du Pr 25,10, au *Qal*, sont sans doute ceux qui s'en rapprochent le plus (Mandelkern, 1962, p. 1151). Fokkelman a raison de mentionner que les pensées et les paroles de la mère de Sisera se confondent avec celles de ses princesses les plus sages³²³ (1995, p. 623).

D'ailleurs, אִמְרֶיהָ, « ses paroles/mots », reste une expression des plus ambiguës. Au contraire de la majorité des exégètes consulté.e.s, je défends l'idée selon laquelle il n'y a pas une princesse très sage aux paroles desquelles la mère de Sisera s'abreuve, mais plusieurs d'entre elles. Leurs avis disparaissent derrière l'ego de cette grande dame qui se déploie déjà dans l'expression « paroles/mots d'elle » ; tout est [fait] sien (cf. Auffret, 2002, p. 132). On note d'ailleurs que les seules autres occurrences de l'expression אִמְרֶיהָ, soit le mot אָמַר au construit pluriel suivi d'un suffixe d'objet au féminin singulier, désignent les paroles de la Sagesse qui appelle les [hommes] simples à venir vers elle (Pr 1,21) ou, à l'opposé, ceux de cette autre femme, peut-être étrangère, dont les mots doux font dévier du droit chemin ces mêmes individus (Pr 2,16 ; 7,5). N'est-ce pas précisément des mots « fous » de femme(s) étrangère(s) que la mère de Sisera

³²⁰ Lindars a raison d'insister sur le fait qu'il s'agit de ses propres paroles. À son avis, le réflexif est indiqué par l'emploi d'un *dativus commodi* לָהּ (1995, p. 283).

³²¹ La traduction par ce verbe est proposée par Auzou (1966, p. 207).

³²² Echols offre une traduction très similaire : « She herself brings back her words to her » (2008, p. 42). Lindars propose : « She answers her words for herself » (1995, p. 283).

³²³ À la différence que Fokkelman est lui aussi d'avis que תְּחַמְּמָה est un singulier et désigne une seule princesse particulièrement sage (1995, p. 623).

tourne et retourne en elle-même (cf. Hauser, 1980, p. 40, note 46) ? Qui sont ces femmes supposément sages qui lui donnent à penser ?

2.8.3.1 Princesses en série : au service de la reine-mère

Je souhaite maintenant dire quelques mots à propos de ces princesses, femmes royales qui font partie du monde palatial de la mère de Sisera et qui contribuent dès lors au contraste établi avec Yaël la nomade. Le mot שָׂרָה, lorsqu'il ne désigne pas Sarah, la femme d'Abraham, n'est employé qu'à cinq reprises³²⁴ dans l'ensemble de la Bible hébraïque. La seule occurrence au singulier est attribuée à Jérusalem, en Lm 1,1, pour signifier sa grandeur « parmi les provinces » (Bon et Prévost, 2001, p. 1670 ; Niehr, 2004, p. 198). Toutefois, c'est un avenir sombre qui s'étale devant la princesse Jérusalem, veuve et condamnée à l'exil. Le terme au pluriel, שָׂרוֹת, est par ailleurs employé pour désigner les épouses princières/royales de Salomon, celles-là mêmes qui l'ont détourné de la voie à suivre (1 R 11,3) ; le terme est alors précédé par le mot נָשִׁים. La même expression permet de désigner les femmes des princes de Perse et de Médie dont on craint qu'elles s'inspirent du comportement arrogant de la reine Vashti dans le livre d'Esther (Est 1,18). Bref, les épouses de souverains ou de princes sont ainsi désignées par cette noble appellation (Niehr, 2004, p. 198), y compris les femmes étrangères, non-Israélites. Dans les deux derniers cas, il semble qu'on attribue ou qu'on craigne les pires influences de la part de ces princesses étrangères. Les princesses cananéennes sont-elles, elles aussi, stigmatisées de la sorte ?

³²⁴ Schneider fait erreur lorsqu'elle affirme que Jg 5,29 contient la seule occurrence au féminin pluriel (2000, p. 95).

Il n'est pas impossible que, dans le cas de Jg 5,28, le terme serve aussi à nommer les épouses de Sisera³²⁵, peu importe qu'il soit un prince ou un roi. Le cas du suffixe d'objet au féminin singulier dans l'expression *שְׂרוּתֶיהָ* est curieux et d'autant plus intéressant qu'on le retrouve aussi en Is 49,23, précédé d'un *waw*. Ces femmes sont clairement au service d'une autre. Dans un cas, il s'agit de la mère de Sisera ; dans l'autre, de Sion personnifiée dont les princesses sont les nourrices. En ce qui concerne Jg 5,29, il pourrait donc s'agir des épouses du général, mais aussi des femmes nobles faisant partie de la suite de la reine-mère, ses dames de compagnie (Alter, 1985, p. 45-46 ; Bal, 1995, p. 107 ; Halpern, 1988, p. 89). Le mot « servante » employé par Auffret ne convient pas pour les raisons précédemment mentionnées (2002, p. 131). En effet, la mère de Sisera dispose d'un pouvoir certain sur les princesses, mais cela ne les prive aucunement de la noblesse de leur rang. Il est intéressant de noter que Yaël et la mère de Sisera « dominant » toutes deux un groupe de femmes auquel elles appartiennent néanmoins : les femmes sous la tente entre toutes lesquelles Yaël est bénie (Jg 5,24) et les princesses qui répondent aux inquiétudes de la royale matrone (Jg 5,29). Les deux groupes s'opposent, mais se rejoignent néanmoins dans ce troisième groupe de femmes dont il est question au verset 30 et auquel toutes les femmes appartiennent potentiellement : les filles-utérus. J'y reviendrai.

Schneider, dans son commentaire du livre des Juges paru en 2000, défend l'idée d'une position politique de « conseillères » ou de « commandantes » pour ces princesses (2000, p. 60-62). En effet, pourquoi n'auraient-elle pas, elles aussi, accès au pouvoir, comme les *שָׂרִים* ? Elle dénonce le sexisme de nombreux

³²⁵ Bos suppose qu'il s'agit des femmes de la famille de Sisera (Bos, 1988, p. 56-57). À ce sujet cf. aussi Fewell & Gunn, 1990, p. 406-407.

commentateurs qui les décrivent plutôt comme un « group of women sitting around whining » (2000, p. 95). Je partage sa critique du sexisme en exégèse. Cependant, je suis d'avis que la représentation véhiculée en Jg 5,29 est elle-même traversée par une idéologie non seulement sexiste, mais aussi ethnocentriste et xénophobe. Historiquement, les שָׂרוֹת ne semblent pas avoir eu accès aux mêmes fonctions politiques que les שָׂרִים. Certes, elles apparaissent, du moins les plus sages d'entre elles, comme des conseillères de la « reine-mère » en Jg 5,29, mais ce collectif de femmes est bel et bien tournée en ridicule dans le texte même.

2.8.3.2 La sagesse des femmes de cour

Il est important de préciser que ce ne sont pas toutes les princesses qui s'empressent de répondre et de reconforter, par la même occasion, la mère en détresse de Sisera. Ce sont les [plus] sages (חֲכָמוֹת) parmi elles. Peu de femmes sont désignées comme sages dans la Bible hébraïque (Mandelkern, 1961, p. 391-392 ; Müller, 1980, p. 371). Deux d'entre elles, des femmes sans nom associées à leurs lieux d'appartenance, sont célèbres pour leur rôle dans la résolution de conflits : la femme de Teqoa dont l'astuce a convaincu le roi David de mettre fin au conflit avec son fils Absalom (2 S 14,2) et la femme d'Avel-Beth-Maaka qui a su négocier avec Joab pour sauver sa ville en l'échange de la tête de Sheva (2 S 20,16). La sagesse d'autres femmes a plutôt à voir avec un savoir-faire, un art ou un artisanat. C'est entre autres le cas des fileuses d'Ex 35,25 qui accomplissent leur travail dans le cadre de la construction de la Tente de la rencontre (Müller, 1980, p. 372 et 378), mais aussi des pleureuses, véritables spécialistes dont il est question en Jr 9,16. Pr 14,1 constitue une dernière occurrence de l'adjectif

féminin pluriel, suivi du nom נָשִׁים, soit « la plus sage des femmes » dont la science a mené à la construction d'une maison. Pourtant, nombre d'exégètes ont plutôt interprété חָכְמוֹת comme un substantif construit, bref la Sagesse personnifiée (Aletti et Lavoie, 2001, p. 1550 ; Müller, 1980, p. 371 et 380). Où situer les sages princesses³²⁶ de la mère de Sisera parmi ces conseillères avisées, ces artisanes spécialisées et la Sagesse même ? Certes, ce sont des conseils, des explications qu'elles fournissent à la mère en détresse, mais on peut douter qu'ils soient vraiment judicieux (cf. Miller, 1998, p. 125). Le contenu du verset 30 révèle en effet qu'il s'agit avant tout d'une démonstration d'ignorance et d'aliénation. Il est curieux de noter que celles-là même qui ont tant nui à l'exercice de la sagesse et du discernement d'un roi tel que Salomon (cf. Müller, 1980, p. 375), les נָשִׁים étrangères, sont désormais celles qui prodiguent les conseils à la mère d'un prince, si ce n'est d'un roi. L'idée paraît grotesque, inconcevable. Quelque chose cloche dans cette représentation et me mène à croire que les personnages féminins sont caricaturés jusque dans leur manière d'incarner les idéaux de la cour, y compris en ce qui a trait à la sagesse royale.

L'exploration des occurrences du verbe עָנָה, « répondre », au *wayyiqtol*, 3^e personne du féminin pluriel en Jg 5,29 et dont les sages princesses sont le sujet, se révèle fort instructive en ce qui concerne la performance des idéaux³²⁷ féminins royaux en jeu dans ce verset. Ce verbe est non seulement employé à deux reprises avec Esther pour sujet (Est 5,7 ; 7,3), mais aussi avec la femme de Teqoa en 2 S 14,19, bref dans des contextes royaux où des femmes doivent faire preuve de ruse et de sagesse. En plus de ces deux cas au *wayyiqtol*, j'aimerais

³²⁶ Müller ne trouve rien de mieux à dire que de mentionner que l'usage de la racine חָכַם est encore non-spécifié en Jg 5,29 en raison de l'ancienneté du chant (Müller, 1980, p. 373).

³²⁷ D'autres occurrences sont intéressantes du point de vue de la féminité idéale : le cas de la pieuse Hannah en 1 S 1,15, mais aussi des jeunes filles sorties puiser de l'eau en 1 S 9,12 ; celles-ci incarnent l'idéal de la jeune fille à marier auquel correspond aussi Rébecca, cf. *supra*.

insister sur deux autres occurrences, l'une au singulier, l'autre au pluriel, comme en Jg 5,29. Les occurrences d'Ex 15,21 et 1 S 18,7 présentent ceci de particulier que, dans les deux cas, il s'agit de chants de victoire et la racine $\text{נָחַ$ y signifie clairement « chanter » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 777) : dans le premier cas, Myriam entonne le chant ; dans le second, les femmes d'Israël comparent Saül et David. D'un point de vue intertextuel, c'est tout comme si les plus sages princesses au service de la mère de Sisera étaient, elles aussi, sur le point d'entonner le chant de victoire pour les troupes cananéennes qui arrivent enfin ! Et pourtant... L'allusion est d'autant plus riche que, comme plusieurs l'ont noté, les versets 28 à 30 auraient pu/dû être l'espace réservé au chant de victoire, mais « here it becomes the mockery of Sisera's mother and wives, who greedily compose their praise for a corpse » (Globe, 1974, p. 498). Bal a elle aussi noté ce détournement ironique de la tradition du chant de victoire à la faveur de l'inquiétude collective de ces femmes (1995, p. 130). La perspective est d'autant plus intéressante que le verset 30 pourrait très bien correspondre aux couplets d'une célébration militaire. Et pourtant, ce n'est pas le cas. Tout demeure en suspens alors que les femmes sont condamnées à l'attente, aux faux espoirs et au pire.

2.8.4 Captives de guerre et tissus chatoyants : l'imaginaire du butin

Le dernier verset consacré à la scène de palais en Jg 5,30 nous livre le contenu des pensées de la mère de Sisera après la réponse de ses sages princesses. Il s'agit d'un verset à la structure particulièrement complexe, ponctuée de répétitions. Je dégage les cinq lignes suivantes : $\text{הֲלֹא יִמְצְאוּ יְחִלְקוּ שָׁלָל} /$

(cf. ³²⁸שָׁלַל / שָׁלַל צָבָעִים רֶקְמָה / שָׁלַל צָבָעִים לְסִסְרָא / רַחֵם רַחֲמָתִים לְרֹאשׁ נֶגֶר (cf. Berlin, 1985, p. 121). Nombre de commentateurs déplacent et éliminent des segments du texte afin d'en faciliter la compréhension (Blenkinsopp, 1961, p. 75 ; Lindars, 1995, p. 284). Je suis pour ma part d'avis qu'il ne nécessite aucune de ces modifications (cf. *supra* critique textuelle). Fokkelman a identifié avec raison le mot שָׁלַל, « butin », dont le verset 30 compte à lui seul quatre occurrences, comme le mot-clé de ce passage (Fokkelman, 1995, p. 623 ; Lindars, 1995, p. 284). En effet, le contenu et les destinataires de ce butin sont tous introduits par la préposition לְ, un *lamed* datif, dont il est question dans ces cinq lignes de texte (Auffret, 2002, p. 131-132 ; Lindars, 1995, p. 285). C'est ce même *lamed* qui indique les correspondances sonores³²⁹ entre les trois expressions לְרֹאשׁ, לְסִסְרָא et לְצֹאֲרֵי selon Berlin (1985, p. 122). Deux emplois du mot שָׁלַל forment une inclusion encadrant et attirant l'attention sur ces informations : un utérus, deux utérus pour chaque [tête de] guerrier ; des tissus colorés pour Sisera ; des tissus colorés en broderie / un tissu à double broderie pour les cous des butins (cf. Lindars, 1995, p. 284). La formule structurale que je dégage de ce verset, soit abcd/eefg/dhi/dhh¹/hh¹f'd, révèle peu au premier coup d'œil. Pourtant, plusieurs stratégies poétiques y sont employées. J'ai déjà mentionné les inclusions créées par la répétition du mot שָׁלַל, « butin » (cf. Coogan, 1978, p. 160). À la suite de Watson, il me semble pertinent de mentionner la double utilisation du parallélisme numérique dans le verset avec les duels רַחֵם רַחֲמָתִים, « un ou deux utérus », pour désigner les captives de guerre, et צָבָעִים רֶקְמָה....צָבָעִים רֶקְמָה, « des tissus colorés à [une] broderie, un tissu coloré à double broderie³³⁰ » (Watson, 2001, p. 148-149 ; cf. Berlin, 1985, p. 122 ;

³²⁸ Coogan isole le dernier שָׁלַל. Certes, il y a insistance sur ce dernier mot (refrain), mais il ne doit pas, néanmoins, être séparé du nom dont il est le complément (1978, p. 151).

³²⁹ Lindars note plusieurs autres allitérations dans le verset 30 (cf. Lindars, 1995, p. 285).

³³⁰ On note, avec Auffret, la disposition chiasique pluriel-singulier/singulier pluriel des racines רָקַם et צָבַע (2002, p. 132). Blenkinsopp modifie même le texte, s'inspirant des textes ougaritiques, afin de

Fokkelman, 1995, p. 624 ; Lindars, 1995, p. 284). Watson soutient qu'il s'agit d'une manière d'insister sur l'abondance du butin (Watson, 2001, p. 144-145, 148-149 ; cf. Echols, 2008, p. 43 ; Lindars, 1995, p. 285). J'ajouterais que cela favorise une représentation des femmes captives comme des marchandises, des « ventres » à s'approprier, tout comme les tissus chatoyants, avec ou sans broderies. Berlin a bien saisi l'image unique ainsi obtenue avec le verset 30 : « [...] the men swirl women about their heads (...) and colored clothes around their necks – so that the women and their colorful clothing become one image » (1985, p. 122, je souligne).

En plus des inclusions et des parallélismes numériques, il faut aussi noter le triple emploi de la racine צָבַע, « tissu coloré », qui fait suite à שָׁלַל dans deux des trois cas (Berlin, 1985, p. 122 ; Fokkelman, 1995, p. 624). Il me semble que Watson voit juste lorsqu'il identifie un parallélisme en escalier au verset 30, du moins en ce qui concerne les occurrences de ces deux mots dans les trois dernières lignes selon la formule dhi/dhh¹/hh¹fd. L'escalier n'est pas parfait et semble emprunter à la fois à la « cage d'escalier » et à la « terrasse³³¹ », mais il permet de « fermer » (Watson, 2001, p. 154) la scène de palais et surtout de mettre un terme à la rêverie de la mère de Sisera sur le butin en insistant sur le caractère interchangeable des femmes captives et des étoffes (cf. Fokkelman, 1995, p. 624). Les captives pour les guerriers. Les tissus colorés pour Sisera. Les tissus colorés brodés pour les cous de ces mêmes captives. L'escalier mène à une image circulaire qui se referme sur elle-même alors que les pensées de la mère de Sisera se déplacent des femmes devenues esclaves aux tissus chatoyants et brodés (cf. Miller, 1998, p. 123). En raison de cette circularité, je ne serais pas

fournir un troisième duel avec la racine צָבַע et d'offrir une progression logique des parts de butin et des destinataires : une ou deux captives pour les soldats, un ou deux tissus colorés pour le fils (Sisera) et une ou deux broderies pour la mère (1961, p. 75).

³³¹ Cf. Bechmann, 1989, p. 128-129, en particulier la note 299.

prête à dire, comme plusieurs l'ont avancé, que la mère de Sisera espère ces étoffes pour elle-même (Miller, 1998, p. 125). Il me semble, au contraire, que les femmes même qui fantasment ce butin, la mère de Sisera et ses princesses, sont exclues de son partage.

2.8.4.1 Le butinage d'après-guerre : des femmes aux étoffes

Le mot לָבַד, que l'on peut traduire par « butin », « pillage », compte de nombreuses occurrences dans la Bible hébraïque (Mandelkern, 1962, p. 1180). C'est l'étape normale faisant suite à un combat victorieux : on s'approprie les biens de ceux qui furent défaits à la guerre. Ce qui fait partie du butin, c'est non seulement l'or et l'argent (Jos 7,21 ; Jg 8,24-25³³²), mais aussi le bétail (Dt 3,7 ; 20,14 ; Jos 8,2.27 ; 1 S 14,32 ; 15,21 ; Jr 49,32 ; Ez 38,12-13 ; 2 Ch 20,25 ; Jr 49,32), des objets consacrés (1 Ch 26,27), ainsi que de nombreux objets de valeur dont peuvent faire partie des étoffes et des vêtements. Par exemple, en 2 Ch 20,25 qui fournit une image fort précise, je dirais même sordide, de ce moment de l'après-bataille, on circule parmi les cadavres ennemis pour glaner tous leurs objets de valeur, y compris leurs vêtements. De même, en Jos 7,21, Achan transgresse la loi et s'approprie une part du trésor de YHWH, dont une cape de Shinéar. Il mourra ainsi que toute sa famille. Il est aussi question de tuniques en Jos 22,8. Bref, Jg 5,30 ne présente pas le seul cas de butin où l'on insiste sur les tissus de couleur et les broderies. Il en est de même en ce qui concerne les personnes, désormais esclaves, faisant partie du trésor des vainqueurs. Il en est question en Nb 31,12 ; Dt 20,14 ; 1 S 30,19. En Za 14,1, on

³³² Dans ce cas, il s'agit précisément des anneaux d'or des Ismaélites reçus par chacun comme part du butin (Jg 8,23-24).

mentionne en outre le viol des femmes pendant le pillage de Jérusalem. C'était effectivement le sort « normal » des femmes du côté des perdants : viol et meurtre (Bos, 1988, p. 57 ; Fewell, 1992, p. 70). Cependant, ce qui distingue Jg 5,30 des autres « récits de butin », c'est précisément le ton à la fois cru et cruel qui y est adopté et la mise en scène de femmes uniquement, d'où la nécessité d'explorer le vocabulaire en profondeur.

2.8.4.2 Quand le viol sérialise les femmes

Un ou deux utérus par [tête de] guerrier. Voilà la première part du butin ainsi nommée et attribuée au verset 30. La racine רחם signifie « compassion » ou « utérus » (Alter, 1985, p. 46 ; Hauser, 1980, p. 40, note 48 ; Fischer, 2009, p. 164 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 407 ; Doob Sakenfeld, 1997, p. 21 ; Schneider, 2000, p. 96 ; Simian-Yofre, 2004, p. 440 ; Webb, 2012, p. 217). Je laisse de côté les enjeux étymologiques autour de cette double signification (cf. Kronholm, 2004, p. 454) afin de me concentrer sur ce second sens qui est clairement celui en vigueur dans le verset à l'étude et que l'on retrouve dans toutes les langues sémitiques (Kronholm, 2004, p. 455 ; Simian-Yofre, 2004, p. 440). En hébreu biblique, la racine רחם semble désigner plus généralement les organes génitaux féminins dans leur totalité, à la fois vulve et utérus (Echols, 2008, p. 45 ; Kronholm, 2004, p. 455-456). Le terme apparaît à deux reprises au verset 30, une première fois, il s'agit du synonyme poétique de רחם, dont seule la vocalisation change, avec des *pathah*. Le second terme est un duel formé à partir d'une « variation féminine », soit רחמה (Kronholm, 2004, p. 456). Le terme est clairement employé, dans le cas présent, pour désigner, par le biais d'une synecdoque fort sexiste, les femmes captives de guerre par leurs organes

reproducteurs, leur sexualité et ce qu'elles ont à offrir : chair à viol et à produire des enfants (Ackerman, 1998, p. 131 ; Alter, 1985, p. 46 ; Bal, 1995, p. 187 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 407 ; Fischer, 2009, p. 164 ; Fokkelman, 1995, p. 624 ; Hauser, 1980, p. 40, note 48 ; Lindars, 1995, p. 285 ; Marais, 1998, p. 105 ; Webb, 2012, p. 217). Dans l'ensemble de la Bible hébraïque, c'est avant tout dans des contextes en lien avec la maternité, la fécondité ou, à l'inverse, la stérilité, que la racine *רחם* dans le sens d'« utérus/matrice » est employée (Mandelkern, 1962, p. 1088). Le cas de Jg 5,30 est unique dans la Bible hébraïque. D'autres textes anciens du Proche-Orient fournissent cependant des parallèles intéressants. Selon Kronholm, le terme *rḥm*³³³ est entre autres employé dans un texte d'Ougarit pour qualifier Anat³³⁴ de « jeune fille (esclave) » ou « vierge » (KTU 1.6, II, 27). On retrouve aussi quelques occurrences pour désigner la déesse Athirat (KTU 1,23,13.16.28). Le même mot permet d'identifier les femmes esclaves dans l'inscription moabite de la stèle de Mesha (1,17) (Craigie, 1978, p. 378 ; Echols, 2008, p. 43 ; Kronholm, 2004, p. 455 ; Lindars, 1995, p. 285 ; Simian-Yofre, 2004, p. 438-439 ; Tournay, 1996, p. 206 ; cf. Ackerman, 1998, p. 164, note 8 ; Bledstein, 1993, p. 41, note 4).

En ce qui concerne ma traduction par « utérus », elle vise à maintenir la référence crue et violente à l'intimité du corps des femmes (cf. Bal, 1995, p. 24, 186-187). Je souscris aussi à l'interprétation de Guest qui traduit pour sa part par « a cunt³³⁵ or two for every dick » (Guest, 2011, p. 35). Elle cherche à mettre en lumière la vulgarité de l'expression que l'on souhaite voir prononcée par les femmes cananéennes afin de les stigmatiser davantage (Guest, 2011, p. 35). Pourtant, cette vulgarité ne leur appartient pas en propre, mais elle appartient

³³³ Il est aussi utilisé pour qualifier la déesse Athirat en KTU 1,23,13.16.28 (Kronholm, 2004, p. 455).

³³⁴ Ce n'est évidemment pas le premier parallèle établi entre Yaël et Anat (cf. Alter, 1985, p. 46 ; Ackerman, 1998).

³³⁵ Traduction aussi mentionnée par Bledstein (1993, p. 41).

bien à l'idéologie machiste des גִּבּוֹרִים, « guerriers », qui s'affrontent de part et d'autre (Alter, 1985, p. 46 ; Exum, 1995, p. 74-75 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 490 ; Fokkelman, 1995, p. 624). La traduction doit rendre compte de ce sexisme et c'est pourquoi je refuse d'adopter la stratégie de l'euphémisme qui mène la majorité des exégètes à traduire par « filles », « demoiselles » (Alter, 1985, p. 46 ; Bos, 1988, p. 57 ; Hauser, 1980, p. 40 ; Tournay, 1996, p. 206 ; cf. Guest, 2011, p. 34-35), comme si l'intégrité physique de ces « dames » allait être le moins respectée ! La traduction anglaise par « wench(es) » est, à mon avis, tout aussi problématique puisqu'elle accentue le sexisme de l'image dans une autre direction, suggérant une promiscuité de la part de ces femmes alors qu'il n'en est rien³³⁶ (contre Lindars, 1995, p. 285 ; Van der Kooij, 1996, p. 151).

La violence exprimée dans cette deuxième ligne du verset 30 est d'autant plus troublante qu'elle est imaginée par une autre femme, la mère de Sisera, en compagnie de ses princesses les plus sages (cf. Exum, 1995, p. 74-75 ; Butler, 2009, p. 129 ; Brenner, 1993, p. 103 ; Matthews, 2004, p. 77). Les nobles Cananéennes sont-elles « rassurées » par l'idée que d'autres femmes font partie du butin, comme le suppose Bal (1988, p. 30) ? D'un point de vue féministe, cette absence de solidarité entre femmes est choquante, mais elle est sans doute beaucoup plus réaliste, à plusieurs égards, que l'on ne se permet de le croire. D'abord, le sexe/genre n'est pas la seule appartenance à prendre en considération dans le positionnement des femmes. Qu'en est-il de l'ethnicité ? De la classe ? Ensuite, rappelons que ces femmes à l'imaginaire sexiste sont exclues de leur propre fantasme. Leur aliénation atteint des sommets alors que, comme l'a bien identifié Matthews, « even Sisera's mother serves as a surrogate for her

³³⁶ Cf. Guest, 2011, p. 35. Elle présente une critique similaire de la traduction de Younger par « one or two broads/bikes » (Younger, 2002, p. 156).

son's ambitions as she mentally counts the spoil » (2004, p. 78). L'ego qui s'exprimait au verset 29 n'était donc pas celui de la mère, mais bien du fils ! (contre Klein Abensohn, 2012, p. 136) La mère se révèle une véritable ventriloque pour les désirs de ce fils dont, ironiquement, elle ignore encore le décès (Hauser, 1980, p. 39). Les femmes sont utilisées comme des courroies de transmission pour légitimer les violences sexuelles contre elles (Fischer, 2009, p. 164 ; Exum, 1995, p. 74-75). Par conséquent, je suis en désaccord avec Bal lorsqu'elle affirme que la mère de Sisera détient le pouvoir de l'imaginaire (Bal, 1988, p. 31-32). Bien au contraire, l'imaginaire de la violence n'est pas le sien³³⁷.

C'est dans l'œil de Déborah que réside l'ironie puisqu'elle n'ignore pas, elle, que la première « captive » de cette guerre fut Sisera. La formule du verset 30 s'inverse, l'espace d'un instant : une tête de guerrier, Sisera, pour un utérus, Yaël³³⁸ (Ackerman, 1998, p. 131 ; Bal, 1995, p. 187 ; Bledstein, 1993, p. 41 ; Bos, 1988, p. 57 ; Craigie, 1978, p. 379 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 408 ; Fewell, 1992, p. 70 ; Reis, 2005, p. 43 ; Schneider, 2000, p. 96). Elle est pourtant rapidement rétablie alors qu'on imagine que le sort de ces femmes de palais sera précisément celui de captives de guerre (cf. Jg 5,12 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 408). Il ne pourrait y avoir plus grand contraste entre leurs attentes et la réalité (cf. Guest, 2011, p. 34 ; Hauser, 1980, p. 40 ; Klein Abensohn, 2012, p. 136). On se moque des femmes cananéennes en les imaginant cruelles, stupides, fantasques et profondément aliénées (cf. Fewell & Gunn, 1990, p. 408 ; Fewell, 1992, p. 70 ; Hackett, 2004, p. 358-359 ; O'Connell, 1996, p. 123 ; Webb, 2012, p. 217). Leurs rêveries justifient la violence que les Israélites leur réserveront très certainement (Fewell, 1992, p. 70). Fewell & Gunn ont les

³³⁷ Cf. Halberstam (1993) sur la nécessité, pour les groupes minoritaires, de se réapproprier leur imaginaire de violence.

³³⁸ Un ou deux utérus, si on ajoute Déborah (cf. Bal, 1995, p. 187).

premiers interrogé les motivations et l'idéologie à l'œuvre derrière une telle représentation (1990, p. 408-409). N'est-ce pas là une autre démonstration de cruauté de la part d'une femme, Déborah, envers d'autres femmes (cf. Exum, 1995, p. 75) ? Ce sont, au-delà de Déborah, les auteurs/rédacteurs de Jg 5 qui semblent prendre un plaisir vicieux³³⁹ à diviser les femmes entre elles et à les représenter rejetant le risque de la violence sexuelle les unes sur les autres. Pourtant, au moins par le biais du texte, eux seuls détiennent le pouvoir de la violence, y compris de l'imaginer et d'y prendre plaisir (cf. Exum, 1995, p. 75 ; Fewell & Gunn, 1990, p. 409 ; Fewell, 1992, p. 70).

2.8.4.3 Parer les captives : de Yaël à la mère de Sisera

Les tissus chatoyants et brodés sont d'ailleurs destinés à ces « femmes-utérus », pour parer les « cous du butin » (cf. Fokkelman, 1995, p. 624). Au contraire de plusieurs exégètes, je ne modifie pas l'expression שָׁלַל לְצִוְאָרִי afin de la faire correspondre au cou du « pilleur » Sisera ou de la « reine », sa mère (Auffret, 2002, p. 138 ; Auzou, 1966, p. 207 ; Echols, 2008, p. 42 ; Lindars, 1995, p. 286 ; Tournay, 1996, p. 206). Le mot צִבְעֵה est un *hapax legomenon*. Selon le Brown-Driver-Briggs, il désigne des tissus colorés, teints (2005, p. 840 ; cf. Jastrow, 2004, p. 1259 ; Lindars, 1995, p. 285 ; Tournay, 1996, p. 206). Un mot similaire, צִבְוֵה, décrit un oiseau de proie en Jr 12,9 (Brown, Driver, et Briggs, 2005, p. 840 ; Lindars, 1995, p. 285 ; Mandelkern, 1962, p. 984). Cependant, il s'agit sans doute d'une racine différente selon Lindars (1995, p. 285). La racine רָקַם désigne pour sa part l'idée de varier les couleurs, les motifs ou les reliefs. Le substantif רִקְמָה

³³⁹ En ce qui concerne la scène de la mère de Sisera à sa fenêtre peinte par Albert J Moore (1861), Exum utilise le terme de *Schadenfreude* qui s'applique tout à fait à l'ensemble de Jg 5,28-30 (2007, p. 34).

désigne le résultat, tissé ou brodé, de ce travail de variation : des étoffes bigarrées, des broderies (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 955; Lindars, 1995, p. 285 ; Mandelkern, 1962, p. 1108). Comme le note bien Bal, il s'agit d'un produit de luxe au Proche-Orient ancien³⁴⁰ (1995, p. 135 ; cf. Tournay, 1996, p. 206). On insiste d'ailleurs sur le caractère précieux et coloré des étoffes par la répétition et l'emploi du duel, passage que Bal désigne comme une « gradation ascendante » et dont elle fournit une traduction tout à fait juste : « l'étoffe de couleur brodée, l'étoffe de couleur à double broderie³⁴¹ » (1995, p. 108). Tournay insiste de même sur la couleur associée au premier terme et la broderie au second (1996, p. 206). Dans la majorité des occurrences au participe (רָקַץ), le terme désigne le brodeur à l'origine de la confection du rideau multicolore ou d'autres objets pour la Tente de la rencontre (Ex 26,36 ; 27,16 ; 28,39 ; 35,35 ; 36,37 ; 38,18.23 ; 39,29). Les emplois du substantif désignent pour leur part les vêtements somptueux dont YHWH a habillé Jérusalem (Ez 16,13), alors qu'elle a préféré en vêtir les idoles (Ez 16,18). De même, le caractère précieux de ces étoffes est souligné dans les occurrences d'Ez 27,16.24 où elles sont identifiées comme des produits de luxe. De ces vêtements brodés sont vêtus les princes de la mer (Ez 26,16) et la reine lors de son mariage (Ps 45,15). On ne pourrait mieux réifier les captives de guerre qu'en les « parant³⁴² » de la sorte. Ces somptueux tissus pourraient très bien se retrouver aux cous³⁴³ de la mère de Sisera et des ses princesses. Cependant, ce n'est pas leur « part » en tant qu'épouses et mère des vainqueurs, bien au contraire (contre Alter, 1985, p. 46). Dans cette mention des cous (צַוְאֵרִי) du butin, se confondent les allusions

³⁴⁰ La tunique de Joseph en est un bon exemple (Gn 37,3.23) (Cf. Bal, 1995, p. 108-109 ; Tournay, 1996, p. 206).

³⁴¹ Alter propose plutôt une paire de tissus brodés (1985, p. 46). Lindars affirme que Kimhi et Ralbag font erreur en considérant qu'il s'agit d'une étoffe brodée des deux côtés (1995, p. 285).

³⁴² Contre les interprétations sexistes de plusieurs commentateurs (cf. Cazeaux, 1998, p. 149), la mère de Sisera et ses princesses ne rêvent pas à de la guenille (cf. Bal, 1995, p. 108). Il s'agit plutôt d'une vision des plus clairvoyantes sur la condition de femme-objet de toutes les captives.

³⁴³ Lindars suggère qu'il s'agit de foulards (1995, p. 285).

intertextuelles à la domination militaire – les cous qui plient sous le joug de l'ennemi³⁴⁴ – et à l'intimité amoureuse du Cantique des cantiques (Ct 1,10 ; 4,4 ; 7,5). Ce sont effectivement violence et intimité, mais forcée dans ce cas précis, qui serreront les cous des captives, en plus des soieries et broderies. Selon Bal, le sac de cendres aurait été plus approprié (1988, p. 207).

2.8.4.4 Jg 5 et le viol de guerre : de la dénonciation à l'indifférence

La thématique du viol est donc omniprésente, bien qu'implicite dans la double vignette consacrée à Yaël et à la mère de Sisera. À quelques exceptions près, toutes les commentatrices et tous les commentateurs ont abordé la question et ont tenté de positionner Yaël à l'égard de cet enjeu, les versets 28-30 influençant très clairement, de manière rétroactive, la lecture de Jg 5,24-27. Selon plusieurs, Sharon (2007) en tête, Yaël a assassiné Sisera afin d'éviter le viol et le « devenir-captive » pour elle-même et/ou pour d'autres femmes (Sharon, 2007, p. 266ss ; cf. Bonfiglio, 2013, p. 168 ; Fischer, 2009, p. 163ss ; O'Connell, 1996, p. 131). Selon Levine et Doob Sakenfeld, le récit de Yaël est une polémique contre le viol (Levine, 1979 ; Doob Sakenfeld, 1997, p. 19-21 ; cf. Niditch, 1989, p. 52). Niditch semble abonder dans le même sens lorsqu'elle affirme à propos de Jg 5,28-30 : « [it is] an implicit critique of the phenomenon of war, which creates heroes but eliminates sons and enslaves daughters » (Niditch, 2010, p. 89). Rien ne me semble plus éloigné des trois versets dont je viens de fournir l'analyse. Cette critique de la guerre, loin d'être interne au texte, reste à faire. Elle doit être accomplie par les lectrices et les lecteurs. D'ailleurs, la critique féministe doit tenir compte, de manière coextensive, des autres rapports de dominations, en

³⁴⁴ Cf. Dt 28,48 ; Jos 10,24 ; Is 8,8 ; 52,2 ; Jr 27,8.11-12 ; 28,11.14 ; Lm 5,5, etc.

particulier ceux de classe et d'ethnicité. L'humour dont Jg 5,28-30 est saturé est non seulement violemment sexiste, mais il est aussi xénophobe, ce dont témoigne la représentation des femmes cananéennes³⁴⁵. Il n'y a pas de révolution féministe en Jg 5, même s'il y a peut-être revanche du « butin ». Dans l'œil de la lectrice, Yaël peut représenter une lueur d'espoir par la dimension guerrière et puissante de sa représentation et l'hypersensibilité aux souffrances des femmes qui se déploie dans le théâtre du meurtre. Cependant, son personnage reste prisonnier des idéologies qui s'entrecroisent dans le texte et disent la femme qénite dans son hypersexualité et sa déviante violence. Le texte ne permet ni trop d'optimisme, ni trop d'espoir.

2.9 Conclusion

Tout au long de ce chapitre, j'ai montré l'importance accordée à la « non-Israélité » et à la féminité de Yaël dans sa représentation. D'abord, en considérant les « temps héroïques » de Jg 5,6, j'ai insisté sur la possible ouverture aux non-Israélites que signifie la co-nomination de Shamgar ben Anat et de Yaël, deux étrangers, dans l'intitulé d'une époque. Les analyses de Davidson (2013) et Bonfiglio (2013) me mènent en conclusion à nuancer cet « optimisme ». Seules leurs actions salvatrices pour Israël méritent à ces deux nomades, berger et forgeronne aux curieux outils, une place de choix dans l'histoire du chant. Il reste que le verset 6 annonce et célèbre tout de même un héroïsme de la marge, en particulier celui d'une femme, chose rare dans la Bible hébraïque.

³⁴⁵ Sur l'humour de Jg 5,28-30, cf. Reis (2005, p. 42-43).

L'exploration du verset 24, destiné à la louange de Yaël, la femme qénite bénie entre toutes les femmes sous la tente, m'a donné l'occasion de montrer l'importance accordée au mode de vie nomade, à l'ethnicité qénite et à l'appartenance au genre féminin de la meurtrière. Une comparaison avec deux autres femmes bénies, Judith et Marie, m'a permis d'analyser de quelle manière Yaël se distingue de ces deux femmes du point de vue de l'idéal féminin, soit par sa violence, son rapport mortifère à la maternité et son statut de femme étrangère. J'en suis venue à me demander si l'ensemble de ces éléments ne contribuait pas à neutraliser, de toute manière, l'idéalité de la femme nomade pour les rédacteurs bibliques. D'ailleurs, Yaël est-elle célébrée en tant que femme ou au-dessus d'elles, simple cas d'exception ?

Par la suite, j'ai considéré le traitement hospitalier de Sisera par Yaël au verset 25. Déjà, d'un point de vue structurel, j'ai insisté surtout sur la vaisselle de luxe employée ainsi que sur le produit offert en fin de verset, le beurre. J'ai entrepris de montrer que, dans la simplicité des échanges autour du nourrir – il n'y a pas de dialogue en Jg 5,25 –, échanges décrits à l'aide des verbes « demander », « donner » et « offrir », s'articulent néanmoins des rapports sociaux de sexes entre Yaël et Sisera. Par le biais de son hospitalité piégée, Yaël ruse et prend le contrôle de la situation. Sisera n'est plus le maître du jeu. Elle donne trop, du laitage, et surtout, elle ne donne pas ce qui est demandé, de l'eau. Aux rapports sociaux de sexes s'ajoutent des rapports de classes dont le lieu de circulation premier est le « bol des précieux » et le laitage baratté. Yaël a bien cerné le rang noble de celui qu'elle reçoit chez elle. Elle lui offre le produit le plus luxueux qui soit : du beurre. Elle lui réserve un traitement royal, presque digne d'un dieu comme le suggère l'emploi du verbe קרב, « offrir ». Elle en fait trop, performant les rôles traditionnels féminins à fond. Le contraste avec le verset suivant en est

ainsi d'autant plus grand. La douceur du beurre dissimule bel et bien la douleur que causeront bientôt les outils. Le don nourricier de Yaël est avant tout mortifère.

Au bol précieux succèdent et s'opposent les outils : le marteau des travailleurs et le piquet. Les appartenances de classe et de genre de Yaël seront affirmées encore et encore sur le corps de Sisera alors qu'elle martèle et transperce sa tête, sa bouche. Loin d'appartenir à la classe des précieux/paresseux, comme Sisera, Yaël lui fait ressentir, douloureusement, la fatigue qui est celle de son groupe, des travailleurs. Le verset 26 est l'occasion d'insister encore et encore sur la féminité de celle qui accomplit la violence : cinq verbes se font suite, tous avec une terminaison au féminin. Dans la simple saisie des outils, les mains « féminines » de Yaël rappellent celles, tendues, d'autres femmes en contexte de viol (Tamar), de guerre (Babylone personnifiée) et de transgression à la fois violente et sexuelle (Dt 25,11). Elle vient inscrire de la discordance dans ces scénarios alors que c'est le meurtre d'un guerrier, potentiel violeur, qu'elle accomplit. D'ailleurs, elle fait usage de la ruse, saisissant le piquet-phallus de sa main gauche, comme Éhoud et Joab. Cela ne manqua pas, sans aucun doute, de surprendre l'adversaire puisque c'est habituellement la main droite qui manie les armes. Sa main gauche, quant à elle, brandit ses appartenances de classe, en saisissant le marteau des travailleurs. Au contraire de la femme de valeur de Pr 31,19-20, ce n'est pas l'instrument féminin par excellence, la quenouille, que Yaël saisit, mais ses outils, plus particulièrement un piquet dont la portée est clairement phallique. Son comportement transgressif la place de nouveau aux côtés de la femme de Dt 25,11. Ainsi, dans ce meurtre qu'elle accomplit, Yaël inscrit des fragments de masculinité guerrière au sein même de sa féminité qui demeure affirmée, encore et encore, dans la succession des verbes et de leur

fracas. Les outils employés mènent Yaël à briser autant qu'à pénétrer Sisera. C'est à sa tête, symbole de son pouvoir, qu'elle s'attaque de la sorte. Les lèvres probablement encore humectées de beurre, Sisera goutte maintenant à la froideur du piquet de tente qui s'enfonce dans sa bouche, suggérant une fellation forcée. Yaël rend sa tête, symbole de son autorité, carrément inutilisable. La femme nomade prend de plus en plus les traits d'une cheffe de guerre, peut-être même d'une reine. L'image de ce corps qu'elle pénètre suggère, comme dans le cas de Jg 4,21, le viol en contexte de guerre. La guerrière a assassiné son « captif » de manière sexuellement très suggestive et évidemment forcée. Dans ce verset, la féminité de Yaël est clairement compatible avec la masculinité du גִּבּוֹר alors qu'un combat singulier l'oppose à Sisera. Cependant, elle n'a pas droit aux mêmes honneurs qui reviendraient à l'homme israélite. Chacun de ses gestes violents est sexualisé, ce qui entraîne non seulement une mise à mort des plus humiliantes pour Sisera, féminisé, mais consolide l'idée selon laquelle une femme étrangère est nécessairement hypersexuelle. D'ailleurs, l'œuvre de violence est laissée en entier à Yaël, alors que Déborah l'Israélite n'a pas à se salir les mains de la sorte. La violence et la sexualité résident entièrement sur les épaules de Yaël qui doit se charger d'établir, à travers le meurtre aux allures de viol, le maintien de la frontière entre les groupes.

Le verset 27 raconte la chute de Sisera. Seules les pieds/jambes de Yaël apparaissent dans le verset. Et pourtant, dans la descente et l'agonie du militaire, les identités de Yaël trouvent encore à se dire. Elle domine physiquement celui qui est sous elle. L'expression « entre ses pieds » suggère à elle seule une panoplie de connotations qui vont de la relation sexuelle à la domination militaire. Chose certaine, les pieds solidement fixés au sol, Yaël incarne une féminité forte, alors que Sisera gît à ses pieds, profondément humilié par cette

mort déshonorante aux mains d'une femme. La posture de Yaël confirme son identité de guerrière et son pouvoir, un pouvoir qui reste néanmoins marqué par le sexe. Ses pieds « féminins » sont traversés par diverses significations. À la sensualité et à la violence déjà mentionnées, j'ajouterais la maternité. Tout comme Delilah, Yaël emprunte à la fois à la parturiente et à l'amante. Cependant, sa maternité est clairement mortifère. L'« enfant » qui chute entre ses jambes est mort. À tout cela s'ajoute la déviance des pieds des femmes étranges du livre des Proverbes. Bref, les représentations de guerrière, de mère et de femme fatale se bousculent entre les cuisses de Yaël. Les trois verbes décrivant la chute de Sisera (שָׁכַב et נָפַל, כָּרַע) alors qu'il s'agenouille, tombe et se couche, contribuent à mettre particulièrement de l'avant certaines significations : la défaite militaire, l'humilité et l'humiliation, la position d'accouchement, les comportements animaliers et, surtout dans le cas du verbe שָׁכַב, la relation sexuelle. Cette partie de l'analyse m'a aussi permis d'insister sur la confusion qui entoure les sujets de la violence alors que sont suggérés, dans la chute de Sisera agonisant, des comportements de violence sexuelle impossibles puisqu'accomplis sous Yaël. Dans un dernier temps, j'ai voulu montrer que Yaël, en tant que lieu de la dévastation, comme le suggère le participe שָׁדַד pour désigner l'anéantissement de Sisera, n'échappe pas à sa propre violence. Son entrejambe est effectivement le théâtre de cette violence qui suggère à la fois le viol, l'accouchement et l'avortement. Ainsi, la femme qénite, déjà entachée de sexualité, est aussi le lieu où le sang coule. La construction poétique d'une telle image ne me semble pas innocente.

Finalement, dans l'analyse des versets 28 à 30, consacrés à la scène palatiale de la mère de Sisera, j'ai exploré le contraste établi entre la femme nomade et la mère de l'ennemi, toutes deux ignorant l'existence l'une de l'autre, mais étant

néanmoins liées par ce fils dont l'une espère le retour alors que l'autre vient de l'assassiner, de le mettre au monde à l'envers. Une fois de plus, les différences de classes sont saisissantes entre la femme sous sa tente, manipulant ses outils au quotidien alors que la mère de Sisera, possiblement une reine-mère, accompagnée de ses princesses, rêve de butins de riches étoffes et de captives pour son fils. Cette section a aussi été l'occasion de constater que toutes les « mères » du cantique, Déborah, Yaël et la mère de Sisera, mettent de l'avant des maternités violentes par et pour leurs fils. Néanmoins, les liens « filiaux » qui unissent Yaël à Sisera et ce dernier à sa mère sont de nature très différente. La première fait mourir son fils alors que la seconde perd toute individualité et toute capacité d'agir dans cette filiation patriarcale qui l'avale. La maternité de la mère de Sisera se définit aussi dans la noblesse qui est sienne. En effet, cette femme offre une performance des plus stéréotypées de féminité royale : à sa fenêtre, dans l'ombre de son fils, en compagnie de ses sages princesses qui n'ont pourtant rien de très avisé à dire. À la passivité de femme de palais et à ce lien filial/royal, qui fait d'elle une marionnette au service de son fils, s'oppose l'agir incessant de la femme nomade dont la maternité est contre et non pour ce fils (Sisera). Tout oppose ces deux femmes non-Israélites ; pourtant, le verset 30 révèle que les princesses et les femmes sous la tente ont plus en commun qu'elles ne le croient. Elles sont toutes potentiellement des « femmes-utérus », des captives. Le concept de série de Young donne à réfléchir dans ce contexte puisqu'il permet de penser les « femmes » unies passivement l'une à l'autre par le biais de leur environnement matériel et des effets matériels des actions d'autres personnes, y compris l'hétérosexualité obligatoire et plus spécifiquement, le viol (Young, 1994, 724 et 728-731). Princesses, femmes sous la tente, qu'elles soient Qénites, Cananéennes ou Israélites, toutes sont interchangeable face à la vulnérabilité qu'engendre l'après-guerre. Si Yaël semble évidemment mieux s'en sortir que les princesses cananéennes, c'est que

les rédacteurs lui ont réservé un autre rôle dans la « farce » qu'ils écrivent et dans laquelle les étrangers jouent les rôles les plus grotesques : Sisera est féminisé/violé/assassiné par une femme; sa mère et possiblement ses épouses imaginent un butin dont elles font partie. Yaël, son corps, ses mains ainsi que ses jambes, sont mis au service d'Israël pour assassiner l'ennemi. À travers ce meurtre, la gloire et le pouvoir guerrier dont elle est la détentrice côtoient les images des pires souffrances associées à la guerre, au viol, à la transgression des lois, à l'accouchement et à la mort. Yaël ne ressort pas indemne et victorieuse de cette violence qu'elle accomplit. Le chapitre 5 du livre des Juges n'est d'ailleurs pas, comme plusieurs exégètes le voudraient, une dénonciation du viol dont un grand nombre de femmes sont victimes en temps de guerre. Je crois en avoir fait la démonstration dans l'analyse des derniers versets.

Cependant, inspirée par *Les filles en série* de Martine Delvaux (2013), j'espère que Yaël est l'une de ces filles qui décident de sortir du rang et de résister. Seule ma posture de lectrice peut permettre d'ouvrir un tel possible dans le texte (cf. Davidson, 2013, p. 88) et d'imaginer, avec Mieke Bal, que « the women who kill do not kill only for political purposes, they also kill "for" the other stories » (Bal, 1988, p. 17), toutes les autres histoires.

CHAPITRE III

LA MORT D'IZEBEL EN 2 R 9,30-37 : DU SACRIFICE A LA SEXUALISATION POUR MIEUX EXPULSER L'ETRANGERE

3.1 Introduction

La figure d'Izebel/Jézabel occupe encore un espace important dans l'imaginaire biblique contemporain. Bien qu'elle soit aujourd'hui comprise et représentée dans la culture populaire comme une femme fatale, prostituée ou adultère, la relecture des passages de 1-2 Rois qui lui sont consacrés permet d'en dresser un portrait bien différent. De l'Apocalypse qui exacerbe l'association de la reine phénicienne avec la prostitution comme métaphore de l'idolâtrie (Ap 2,20-23) à la désignation sexiste et raciste *jezebel* à l'époque esclavagiste dans le sud des États-Unis, on note une sexualisation grandissante des représentations associées à la reine phénicienne. M'inscrivant à la suite des travaux de Ken Stone (2006) et de Tina Pippin (1994), le présent chapitre me mène à cerner quels éléments du récit de la mise à mort d'Izebel ont pu donner prise à une telle sexualisation dans l'histoire de la réception, une sexualisation contribuant non seulement à construire une féminité, mais aussi une ethnicité stéréotypées et menaçantes. Mon attention portera plus particulièrement sur la mise à mort de cette reine phénicienne en 2 R 9,30-37 alors qu'elle est défenestrée par des eunuques, piétinée par des chevaux et mangée par des chiens. Selon plusieurs auteur.e.s, il s'agit d'ailleurs de la pointe du chapitre 9, de son climax (Cohn, 2000, p. 66; Hobbs, 1986, p. 115). Ce sont les trois dimensions de la violence, de l'étrangeté ethnique et de la nourriture ainsi que leur articulation commune

dans la construction d'Izebel en tant que femme étrangère que j'explore dans l'étude de cette péripécie. L'ensemble des autres passages où elle est mentionnée ou mise en scène seront considérés comme l'arrière-plan sur lequel j'analyserai la scène de meurtre de cette femme étrangère (1 R 16,32-33 ; 18,4.13.19 ; 19,1-2 ; 21,4-15.23-26 ; 22,53 ; 2 R 3,2 ; 9,7-10.22 ; 10,13).

En effet, la mise à mort d'Izebel ne peut être considérée en vase clos puisque la violence qui lui est faite est indissociable des violences dont on l'accuse dans le premier livre des Rois. Cette princesse phénicienne et femme du roi Ahab est tenue responsable de la mise à mort de plusieurs prophètes de YHWH (1 R 18,4.13) et de Naboth dont son mari désirait la vigne (1 R 21). Elle est d'ailleurs l'une des seules femmes bibliques sujet du verbe *הרג* (ici à l'infinitif), un verbe qui signifie « massacrer », « tuer » (cf. *infra*). La violence de la reine est canalisée vers un type particulier d'individus dont les allégeances religieuses sont contraires aux siennes : les prophètes de YHWH, en particulier Élie auquel elle adresse des menaces de mort (1 R 19,2). On peut se demander, avec Hazleton, si un tel « nabicide³⁴⁶ » est plausible d'un point de vue historique et si cette dimension de violence extrême ne contribue pas à l'entreprise de diffamation à l'endroit de cette femme en particulier, et peut-être des femmes étrangères en général (Zlotnick, 2001, p. 492 ; cf. aussi Lanoir, 2005, p. 106). Plusieurs auteur.e.s soutiennent en effet que le portrait d'Izebel est le fruit d'une forte élaboration idéologique par les rédacteurs deutéronomistes, très loin de la souveraine qui a pu inspirer le récit (Gaines, 1999, p. 25 ; Hazleton, 2007, p. 182 ; McKinlay, 2004, p. 77). D'ailleurs, Pruin soutient l'hypothèse selon laquelle l'idolâtrie et les cultes étrangers auxquels s'adonne Izebel en 1-2 Rois ne faisaient pas partie des premières versions du récit de cette femme (Pruin, 2007,

³⁴⁶ Meurtre d'un נביא, « prophète ».

p. 227-228). Ils auraient été ajoutés plus tardivement. En effet, l'importance accordée aux origines étrangères d'Izebel en 1-2 Rois pourrait être un développement post-exilique, à comprendre dans le contexte de l'interdit des mariages mixtes (Pruin, 2007, p. 227 ; cf. aussi Camp, 1992, p. 104 ; McKinlay, 2004, p. 71-72 ; Rofé, 1988, p. 102 ; Stone, 2006, p. 238 ; Walsh, 2013, p. 325). Cela permettrait d'éclairer l'abominable portrait qui est fait d'Izebel et la volonté d'élimination dont elle est l'objet (McKinlay, 2002, p. 310). Cependant, dans le cadre du présent chapitre, mon analyse puisera avant tout aux approches synchroniques et je laisserai de côté la question de la datation.

Dans les prochaines pages, je démontrerai que tous les éléments du meurtre, tel que représenté dans les versets 30 à 37, contribuent à une construction à la fois xénophobe et sexiste d'Izebel, altérité par excellence sur laquelle Israël peut construire son identité politique et religieuse (McKinlay, 2002, p. 310). Est-ce à dire que Izebel est une subalterne au sens de Spivak (1987 ; 1988), à la fois en tant que femme et en tant qu'étrangère ? S'il est vrai qu'il y a déploiement de violence à l'intérieur de la représentation d'Izebel proposée par les rédacteurs de 1-2 Rois, la question de la subalternité d'Izebel reste en suspens. Je tenterai une réponse dans le cadre de ce chapitre.

Par ailleurs, dans le prolongement des travaux d'Appler et de McKinlay, j'établirai de quelles manières le personnage d'Izebel est en proie à un processus d'altérisation radicale et nécessairement violent, alors que le meurtre de la reine constitue l'illustration parfaite d'un Soi (judéen) qui s'édifie sur l'Autre domestiqué que constitue le corps morcelé d'Izebel. Qu'elle serve de socle à une telle signification socio-politique ne devrait aucunement, par ailleurs, nous laisser oublier que ce corps meurtri est celui d'une femme, étrangère de surcroît.

Plusieurs éléments de la scène de 2 R 9,30-37 me permettent de mettre en lumière de quelles manières la mise à mort d'Izebel et ce qui la précède contribuent à la sexualiser, mettant en branle une féminisation stéréotypée et une altérisation ethnique. De plus, l'image du repas sacrificiel (Appler, 1999, p. 65), en particulier la profanation du corps par les eunuques, les chevaux et les chiens, est mise à profit pour souligner la condition d'impureté et de souillure de la reine.

Afin de faire la démonstration de cette altérisation ethnique et de genre – principalement par le biais d'allusions sexuelles – de la souveraine d'origine phénicienne au moment de son meurtre, je m'attarderai aux éléments suivants du passage à l'étude : d'abord, le nom d'Izebel et la différence dont il est le véhicule ; l'accusation portée contre elle par Yéhou en 2 R 9,22 alors qu'il l'associe à fornications et sorcelleries dans le discours qu'il adresse à Yéhoram ; la posture d'Izebel à la fenêtre, ainsi que la séance de soins de beauté (maquillage et coiffure) à laquelle elle s'adonne avant l'arrivée de Yéhou en 2 R 9,30 ; l'insulte caustique qu'elle destine à Yéhou en 2 R 9,31. En effet, l'ensemble de ces éléments contribue à la construction de la féminité d'Izebel au croisement des pouvoirs royal et séducteur.

Puis, je considérerai les versets 32-36 et le sacrifice humain des plus impurs qui semble s'y déployer alors que les eunuques, les chevaux, Yéhou et les chiens en sont les « acteurs » et Izebel, l'offrande (Appler, 2004, p. 145, 152, 164-175).

J'explorerai ensuite les repas parallèles de Yéhou et des chiens afin d'en déterminer la signification entre repas d'accession au trône et séance de profanation d'un corps. La nourriture est en effet incontournable pour

comprendre Izebel. Selon Appler, il s'agit véritablement du circuit signifiant emprunté par les rédacteurs pour articuler le « problème » qu'elle constitue (2004, p. 52).

Finally, mon attention portera sur ce que les chiens ont épargné dans leur carnage : le crâne, les pieds et les paumes des mains (v. 35). Comment interpréter ces « restes » ? Sont-ils l'expression d'une déshumanisation ou d'une résistance de la souveraine étrangère ? D'ailleurs, au verset 37, le corps dévoré ne devient-il pas du fumier qui nourrit toute la terre d'Israël ? Il s'agit dans ce dernier moment de considérer l'altérisation ethnique et de genre menée à son paroxysme : l'élimination. De quelles manières ces « restes signifiants » sont-ils empreints des traces d'une telle altérisation ?

En m'appuyant sur l'analyse du vocabulaire et des thèmes abordés en 2 R 9,30-37, je soutiendrai en effet que la féminité d'Izebel, définie à travers ses derniers instants (la séance de beauté, l'insulte qu'elle profère, la violence de sa mise à mort et le banquet simultanée de Yéhou et des chiens sur son cadavre) emprunte à la fois à la femme fatale et à la femme royale, les pouvoirs royal et de séduction s'entrecroisant dans son portrait. Si cette féminité présente des éléments de résistance au patriarcat et à l'impérialisme textuels des rédacteurs, elle est aussi le lieu de leur victoire conjointe.

3.2 Traduction et critique textuelle

³⁰Yéhou' arrivait à Yizre'è'l lorsqu'"Izebel³⁴⁷ l'entendit. Elle orna de khôl ses yeux et elle coiffa (fit belle) sa tête. Elle se pencha par la fenêtre [pour regarder] ³¹alors que Yéhou' arrivait à la porte. Elle dit : « Est-ce la paix/tout va bien, Zimri, assassin de son maître ? » ³²Il éleva son visage vers la fenêtre. Il dit : « Qui [est] avec moi, qui ? » Et deux [ou] trois eunuques regardèrent vers lui [en bas]. ³³Il dit : « Laissez-la tomber/Jetez-la ». Ils la jettèrent et gicla/éclaboussa de son sang vers le mur et vers les chevaux. Il la piétina/ils la piétinèrent. ³⁴Il entra, il mangea et il but. Il dit : « Occupez-vous de cette maudite et enterrez-la [vite !] car elle [est] fille de roi. ³⁵Ils allèrent pour l'enterrer, mais ils ne la trouvèrent pas, sauf le crâne, les pieds et les paumes des mains. ³⁶Ils revinrent et lui racontèrent. Il dit : « Parole de Yhwh qu'il prononça dans la main [par l'intermédiaire] de son serviteur Eliyahou le Tishbite (en disant) : "Sur la parcelle de Yizre'è'l, les chiens mangeront la chair d'"Izebel" ». ³⁷Le cadavre d'"Izebel fut comme du fumier [étendu] sur la surface du champ sur la parcelle Yizre'è'l afin qu'ils ne disent plus : « Celle-ci [est] 'Izebel » (2 R 9,30-37).

Critique textuelle

3.2.1 Verset 31

Tous les codicum les plus importants de la Septante ont ἐν τῇ πόλει qui suppose l'hébreu בְּעִיר, « dans la ville », plutôt que בַּשַּׁעַר, « par/à la porte ». Beal est l'une des auteur.e.s qui discutent ce point. Elle rappelle que Barré (1988, p. 77) privilégie la *vorlage* supposée par les manuscrits de la Septante, ce dernier

³⁴⁷ Nom que j'emploierai sans le 'aleph pour la suite.

affirmant qu'il est fort peu probable que le palais royal fut situé à proximité de la porte de la ville. Gray privilégie lui aussi la lecture des codex de la Septante (1970, p. 549 ; cf. Cogan & Tadmor, 1988, p. 112). Beal, qui défend le maintien du texte massorétique, soutient pour sa part que l'idée que Izebel se soit déplacée dès l'arrivée de Yéhou en ville n'est pas plus convaincante : « To do so would communicate a sense of urgency and apprehension at odds with her scornful words and prideful front » (2007, p. 92). À son avis, la porte à laquelle se trouve Yéhou est peut-être celle du palais (Beal, 2007, p. 92). Robker se positionne lui aussi en faveur du texte massorétique puisqu'il s'agit de la *lectio difficilior*. À son avis, les traducteurs de la Septante ont modifié le texte et transformé « porte » en « ville » afin d'identifier clairement la venue de Yéhou par la porte de la ville (Robker, 2012, p. 25, note 38). Je maintiens le texte massorétique, l'argument de Robker me paraissant le plus convaincant.

3.2.2 Verset 32

Un manuscrit hébraïque, la recension lucianique (LXX) et la version syriaque de la 2^e Bible polyglotte de Londres de B. Walton (1654) supposent tous trois que Yéhou lève ses yeux (עֵינָיו) et non son visage (פָּנָיו) vers Izebel (cf. Gray, 1970, p. 549; Hobbs, 1986, p. 110). Selon Robker, d'un point de vue aussi bien qualitatif que quantitatif – le codex de Leningrad et la Septante –, la lecture par « visage » s'impose (Robker, 2012, p. 25 note 39). Je suis du même avis. Robker avance par ailleurs que la focalisation sur le regard, les yeux, s'inscrit sans doute dans une visée de dramatisation (à la Peter Jackson !).

Tous les grands codex de la Septante ont [Τίς εἶ] σὺ; κατὰβηθι μετ' ἐμοῦ, soit « [Qui es]-tu ? Descends avec moi³⁴⁸ » alors que le texte massorétique a « Qui est avec moi ? Qui ? ». Gray est d'avis que l'hébreu יְהוּא est crédible puisque l'Ancien Testament en compte plusieurs occurrences (1970, p. 550). Il suppose qu'il y aurait eu une tradition double de lecture : l'une favorisant יְהוּא (« avec moi »), l'autre יְהוּ, du verbe יָהָה, « venir, descendre » (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 87). Gray soutient qu'un texte hébraïque plus complet, incluant possiblement à la fois יְהוּא et יְהוּ, est à l'origine de l'option retenue par la Septante. Selon Hobbs, la Septante suppose l'hébreu יְהוּ אִתְּךָ qu'il traduit par « Who is with you ? » (1986, p. 110). C'est une erreur. La version hébraïque serait plutôt יְהוּ אִתְּךָ, « Qui [est]-elle ? ». La Septante suppose donc que Yéhou ne connaissait pas Izebel, au contraire du texte massorétique. Selon Stade et Burney, il s'agit d'une erreur scribale. Beal abonde dans le même sens et constate l'incohérence des paroles de Yéhou dans le texte grec. En effet, plusieurs éléments portent à croire qu'il la connaissait : il avait déjà vu Izebel à sa fenêtre ; il lui avait déjà adressé la parole ; finalement, il semble qu'il soit venu à Yizreel précisément pour la voir (Beal, 2007, p. 94, note 94). Robker, comme Beal, maintient le texte massorétique et affirme clairement qu'il s'agit du texte le plus ancien. En effet, le texte grec a dramatisé la scène et a introduit une relation personnelle entre Yéhou et Izebel. Ce qui n'existait pas dans le texte hébraïque (Robker, 2012, p. 25). Le codex Vaticanus et la recension lucianique de la Septante ajoutent aussi, ce qui est sans équivalence dans le texte massorétique, καὶ εἶδεν αὐτήν, « et il la vit » (Gray, 1970, p. 550 note a ; Robker, 2012, p. 25 note 39).

Selon le texte massorétique, deux ou trois eunuques répondent à l'appel de Yéhou. Robker est d'avis qu'il faut éliminer le mot שְׁלֹשָׁה, « trois », puisqu'il n'est

³⁴⁸ La recension lucianique de la Septante lit « vers moi » (Beal, 2007, p. 94, note 104 ; Gray, 1970, p. 550, note b). Robker traduit par « Who are you ? Come down to me ! » (2012, p. 25, note 39).

introduit par aucune conjonction et qu'il n'apparaît pas dans les manuscrits de la Septante (2012, p. 25, note 40). Je préfère pourtant maintenir les deux nombres. En effet, je me range aux côtés de Hobbs qui rappelle que cet emploi d'un doublé numéral n'est pas unique. Is 17,6 en fournit un autre exemple (Hobbs, 1986, p. 110).

3.2.3 Verset 33

Comme l'indique la petite Massore (*Massora Parva*), les Massorètes ont tât fait de suggérer de lire le *qere* שְׁמַטָּה (Qal, impératif, 2^e personne, masculin pluriel avec suffixe au féminin singulier) et non le *kethib* שְׁמַטְהוּ. Plusieurs manuscrits hébraïques, dont Qumran, ont en effet le *qere* שְׁמַטָּה. Il s'agit probablement d'une dittographie, d'une erreur de scribe que seule la tradition responsable des codex d'Alep et de Leningrad a reproduite (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 1030 ; Cogan & Tadmor, 1988, p. 103 note h ; Hobbs, 1986, p. 110 ; Robker, 2012, p. 25, note 42).

L'apparat critique de la BHS suggère de lire וַיִּרְמְסֶיהָ, soit un Qal, *wayyiqtol*, 3^e personne du masculin pluriel avec suffixe féminin singulier, plutôt que וַיִּרְמְסֶיהָ à la troisième personne du masculin singulier. Ce changement suppose dès lors que le sujet n'est plus « Yéhou », mais bien les chevaux qui piétinent Izebel. Toutes les versions – Septante, version syriaque, Targoum – présentent cette vocalisation au pluriel (cf. Beal, 2007, p. 94-95 ; Cogan & Tadmor, 1988, p. 112 ; Gray, 1970, p. 550 note c ; Hobbs³⁴⁹, 1986, p. 110 ; Lamb, 2007, p. 100, note 294 ; Macia, 2007, p. 146, note 217 ; McKinlay, 2004, p. 82 ; 2002, p. 308 ; Robker,

³⁴⁹ Cependant, Hobbs fait erreur lorsqu'il traduit וַיִּרְמְסֶיהָ par « she was trampled ». Dans le TM, Izebel n'est clairement pas le sujet du verbe (1986, p. 110).

2012, p. 25, note 43). Dans la littérature savante, plusieurs se positionnent sur cette question de critique textuelle en faveur d'un verbe au pluriel. C'est entre autres le cas de Robker qui soutient l'hypothèse suivante : Il y aurait eu une erreur de lecture par des scribes dans la période pré-massorétique : un *waw* pris pour un *nun*. Le verbe aurait par la suite été interprété comme une troisième personne, masculin singulier avec *nun* énergique et un suffixe à la troisième personne du féminin singulier (Robker, 2012, p. 25, note 43). Hobbs est aussi d'avis que cette lecture est à privilégier (1986, p. 110 ; cf. aussi Thenius, Klostermann, Kittell, Burney in Cogan & Tadmor, 1988, p. 112). Cependant, l'observation de Cogan & Tadmor pour le maintien du singulier me semble des plus pertinentes : « MT singular with Jehu as subject is the more striking reading and adds to the characterization of the protagonist » (1988, p. 103). Greig-Berens rappelle l'opinion de Konkel, selon laquelle le singulier est en effet une manière de mettre l'accent sur l'implication de Yéhou dans la mise à mort (Konkel in Greig-Berens, 2011, p. 97). Beal abonde dans le même sens en notant que le piétinement du corps d'Izebel par Yéhou participe de la démonstration de sa personnalité « vicieuse ». Il affirme de plus : « to change the verb to 3 mp weakens the narrator's point that Jehu executes the prophetic commission » (Beal, 2007, p. 95). McKinlay mentionne le choix du singulier sans pour autant prendre position. Elle s'interroge sur la volonté qui a animé les auteurs des versions dans le passage au pluriel : faire un compte rendu plus « sensible/délicat » de la mise à mort par piétinement, sous les sabots des chevaux (2004, p. 82 ; 2002, p. 308) ? Comme Cogan & Tadmor avant elle, Beal maintient le verbe à la troisième personne du masculin singulier. Que Yéhou piétine lui-même Izebel, à pied ou en cheval, cela vient mettre encore davantage en lumière ses traits de caractère : violent, fou, vicieux et impitoyable ; qui plus est, cela illustre le fait que la prophétie d'Élie s'accomplit à travers lui seul (Beal, 2007, p. 94, note 106). Selon Beal, et Slotki avant elle, Yéhou roule sur Izebel

avec son chariot (des versets précédents) (Slotki *in* Greig-Berens, 2011, p. 97). L'ambiguïté entre le pluriel et le singulier me semble particulièrement riche du point de vue de la signification. Elle ouvre, d'une part, sur la personnalité de Yéhou et, d'autre part, sur la participation importante des animaux dans la mise à mort d'Izebel. Les deux possibilités méritent d'être explorées.

3.2.4 Verset 34

Hobbs note qu'un manuscrit grec mineur n'énonce pas la nécessité d'une inhumation pour Izebel puisqu'elle est « fille » de roi, mais bien parce qu'elle est « mère » de roi (1986, p. 110). Je maintiens le texte massorétique. Yéhou la désigne de cette manière précisément pour la dissocier de toute fonction royale au sein de la maison d'Ahab. Elle n'a aucune légitimité face au pouvoir dans le royaume d'Israël. Yéhou la force ainsi à se réclamer du pouvoir royal de son père à Sidon. Il réaffirme de même son statut d'étrangère (cf. *infra*).

3.2.5 Verset 36

Élie est présenté comme le serviteur (« son serviteur », עַבְדּוֹ) de YHWH dans le texte massorétique aussi bien dans les codex de Leningrad que d'Alep. Cependant, on ne lui attribue pas un tel titre dans les codex Vaticanus et Alexandrinus. On le retrouve néanmoins dans la recension lucianique (Hobbs, 1986, p. 110). En fonction du principe de *lectio brevis*, Robker est d'avis qu'il s'agit sans doute de l'ajout d'un scribe. Il supprime le mot dans son travail

d'édition critique (Robker, 2012, p. 26). Cette explication ne me paraît pas convaincante et je maintiens donc le texte massorétique.

3.2.6 Verset 37

Plusieurs manuscrits hébraïques ont le *qere* proposé par les Massorètes, soit la vocalisation suivante du verbe **וְהָיָה** : **וְהָיָהָ** (*Qal, we-qatal*, 3^e personne, féminin, singulier) plutôt que le *ketibh* **וְהָיָה**. Un petit nombre de manuscrits orientaux recommande de lire le *qere* **וְהָיָה**, soit une deuxième personne, masculin, singulier. Puisqu'il s'agit d'une modification mineure afin d'accorder le sujet et le verbe, Robker est d'avis que la modification doit être effectuée (2012, p. 26, note 45). Il est en désaccord avec Walsh qui propose plutôt, dans sa note de 2010, de lire « **וְהָיָה** in 2 Kgs 9,36 [sic] as a construct of a noun *hayyah*, "ruin" » (2010, p. 153), permettant de maintenir intacte la structure consonantique. Cela suppose la traduction par « La ruine du corps d'Izebel [...] », une proposition sans verbe, au lieu de « Le cadavre d'Izebel fut [...] ». L'idée est intéressante, mais Robker se révèle plus convaincant : une simple modification du verbe, bien qu'elle implique un changement consonantique me semble plus plausible, d'autant plus qu'on le suggère depuis les Massorètes (cf. aussi Cogan & Tadmor, 1988, p. 112).

Deux manuscrits hébraïques ont **הָאָרֶץ**, « le sol », plutôt que **הַשָּׂדֶה**, « le champ ». La version syriaque et la Vulgate supposent une *vorlage* semblable à ces deux manuscrits (Hobbs, 1986, p. 110 ; Robker, 2012, p. 26, note 46). Robker considère qu'il s'agit d'un véritable problème de critique textuelle. Il décide de modifier le texte en fonction de ces deux manuscrits hébraïques, de la version

syriaque et de la Vulgate, selon le principe de *lectio difficilior*. Il soupçonne en effet que des scribes ont modifié le texte plus ancien qui comptait l'expression הַשָּׂדֶה afin de l'accorder à la prophétie de 1 R 21,24 et de 2 R 9,25 qui ont plutôt הַשָּׂדֶה. Il choisit donc de dévier de la tradition transmise par le codex de Leningrad et la Septante. Il reste néanmoins très incertain face à ses propres conclusions (Robker, 2012, p. 26, note 46). Ce choix n'est pas déterminant pour mon interprétation, mais l'incertitude de Robker me mène plutôt à maintenir le texte massorétique.

Le segment בְּחֶלֶק יִזְרְעֵאל n'apparaît pas dans la recension lucianique de la Septante. L'édition critique de la BHS se demande s'il ne faudrait pas le supprimer (Hobbs, 1986, p. 110 ; Nocquet, 2004, p. 261 note 142). Selon Robker, la tradition antiochienne est probablement la plus ancienne. Une fois de plus, il est d'avis que la tradition massorétique et les autres témoins de la Septante ont ajouté « sur la parcelle de Yizreel » en accord avec la prophétie de 1 R 21,23 du texte massorétique (Robker, 2012, p. 26, note 47 ; cf. aussi Gray, 1970, p. 550, note d). Je maintiens le texte massorétique pour les raisons précédemment évoquées. D'ailleurs, le choix de Robker repose sur le seul texte grec de la recension lucianique.

3.3 Étymologies d'un nom : 'Izebel

L'étymologie du nom *'Izebel* (אִיזֶבֶל) est très incertaine. Plusieurs exégètes suggèrent d'ailleurs que son emploi dans le texte massorétique a une visée parodique (Brenner, 2000, p. 100 ; Gray, 1970, p. 368 ; Jackson, 2012, p. 172 ; Tribble, 1996, p. 4 ; Yee, 1992, p. 848). Cette parodie se serait « instaurée » en

deux temps par le biais d'un processus de transformation du prénom. L'original serait *אִזְבוּל* ('*izēbul*) et sa signification phénicienne « originelle » serait « où est le prince, i.e. *Baal* ? » (Brenner, 2000, p. 100 ; Gray, 1970, p. 368 ; deVries, 1985, p. 204 ; Jackson, 2012, p. 172 ; Yee, 1992, p. 848). Il s'agit sans doute de l'étymologie la plus populaire parmi les exégètes modernes (Pruin, 2007, p. 216). En hébreu biblique, le terme *זָבַל* provient de la racine *זָבַל*, « exalter », « honorer », « élever », « demeurer », et signifie « lieu surélevé », « hauteur », « demeure haute/noble » (Bronner, 1968, p. 9 ; Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 259 ; Pruin, 2007, p. 217). À Ugarit, l'une des vocalisation possibles de *zbl*, *zabul(u)*, signifie « prince », « noble » (Pruin, 2007, p. 217). Paradoxalement, ce nom fait à la fois œuvre de confession de foi et de mise en question de cette dévotion au dieu Baal, ce qui est loin de desservir la foi israélite. Rappelons que le nom du père d'Izebel, Ethbaal³⁵⁰ signifie pour sa part « Baal existe », « Baal est vivant » (Appler, 2004, p. 58 ; DeVries, 2003, p. 204 ; Gray, 1970, p. 368 ; Ignatius, 2010, p. 130 ; Walsh, 1996, p. 218 ; Walsh, 1996, p. 218) ou « avec Baal » (McKinlay, 2004, p. 57), ou « Baal est avec lui » (Bronner, 1968, p. 9 ; Pruin, 2007, p. 210 et 226 ; White, 1997, p. 65). Le nom du père exprime la proximité du dieu. Celui de la fille n'exprime-t-il pas plutôt une distance, voire une absence ? Gray rappelle que l'expression « Où est le prince ? » apparaît dans les textes de Ras Shamra (Ugarit), notamment dans l'épopée de Baal. Le dieu El prononce ces mots, s'adressant à Anat, sœur et amante du dieu dont elle pleure la perte. Selon Korpel, à travers le nom qui est le sien, Izebel se trouve d'ores et déjà identifiée à la déesse Anat (Korpel, 2008, p. 36-37.). Dans le cadre du culte rendu au dieu de la fertilité et de la végétation, ces mêmes paroles sont par ailleurs prononcées par les « endeuillé.e.s » qui pleurent sa disparition annuelle, espérant sa libération du joug de Mot, dieu de la mort, et le retour de la nature

³⁵⁰ Selon White, Ethbaal est le même individu nommé Ittobaal, roi de Tyr, dont il est question dans les œuvres de Flavius Josèphe (Ant. 8.13.2 ; *Contre Apion* i,18) (1997, p. 65, note 33).

verdoyante (Gray, 1970, p. 368 ; Tribble, 1995, p. 4 ; Cf. aussi Appler, 2004, p. 58, note 183 et note 185). Selon quelques-un.e.s, le nom de la princesse phénicienne aurait par la suite pris une nouvelle tournure, devenant *'i-zebul*, soit « absence de noblesse³⁵¹ » (Gray, 1970, p. 368 ; 2012, p. 172 ; Yee, 1992, p. 848 ; cf. aussi Brenner, 2000, p. 100 ; Jackson, 2012, p. 172).

On en vient finalement à une dernière étape d'altération selon Gray – la seule selon plusieurs exégètes. L'épithète *ze/abul* serait ainsi devenu *zebel*. Le titre *zebul/zabul* du dieu Baal dont Izebel est l'adoratrice (Appler, 1999, p. 58 ; deVries, 1985, p. 204 ; Pippin, 1994, p. 199 ; Tribble, 1995, p. 4) devenant désormais *zebel*, ce qui signifie « excrément » en arabe, en akkadien³⁵² et en hébreu tardif (Gray, 1970, p. 368 ; Gohdes-Luhman, 2004, p. 257, note 173 ; Jackson, 2012, p. 172 ; McKinlay, 2002, p. 309, note 12 ; 2004, p. 61, note 12 et p. 83 note 14 ; Pruin, 2007, p. 217). Au contraire de Gray, Garcia-Treto soutient que cette modification n'a rien d'une erreur scribale. Il s'agit à son avis d'un choix tout à fait intentionnel de la part du rédacteur (1990, p. 68 note 9). Pruin en doute, mais n'écarte pas totalement cette possibilité (2007, p. 217).

Dès lors, le nom d'Izebel ne signifie plus « Où est le Prince ? », mais bien « où est l'excrément ? » (Appler, 2004, p. 184 ; Ignatius, 2010, p. 130). D'autres suggèrent plus simplement « tas de fumier » (Brenner, 2000, p. 100 ; Pruin, 2007, p. 218). Ainsi, « the strong Phoenician born queen linked by her name to the great fertility god will now provide fertilizer for YHWH to grow a healthy nation » (Appler, 2004, p. 184). Izebel et son dieu sont donc tous deux tournés en ridicule

³⁵¹ On propose aussi « Sans gloire ». Cf. Gehman, 1970, p. 492 dans Pippin, 1994, p. 199 ainsi que Soggin, 1999, p. 235 dans Pruin, 2007, p. 216).

³⁵² Le mot n'apparaît pas dans la Bible hébraïque, mais cela ne signifie pas pour autant qu'il n'existait pas en hébreu ancien (Walsh, 1996, p. 218, note 8).

(Gray, 1970, p. 368) par le biais de ce jeu de mots insultant (Walsh, 1996, p. 218 note 8 ; cf. aussi Pruin, 2007, p. 217). D'autres traduiront plutôt le nom de d'Izebel par « Pas d'excrément/de fumier³⁵³ » (deVries, 1985, p. 204 ; cf. Ignatius, 2010, p. 130). C'est entre autres le cas de DeVries qui soutient que c'est la vocalisation hébraïque du nom d'origine phénicienne qui aurait permis l'apparition d'une telle signification pour désigner cette femme étrangère par ce nom (cf. aussi Tribble, 1995, p. 4). Le nom d'Izebel apparaît prémonitoire en ce qu'elle sera justement appelée à devenir du fumier en 2 R 9,37 (Leithart, 2006, p. 120 ; Jackson, 2012, p. 172 ; Tribble, 1995, p. 4 ; White, 1997, p. 75). Par ailleurs, Ce pourrait aussi être une contestation de cet avenir par la négation qui accompagne le terme « excrément ». Cependant, s'agit-il bien d'une négation ? « pourrait signifier « île » ou « côte » selon Pruin (2007, p. 217 ; cf. Bronner, 1968, p. 9-10).

Toutes ces spéculations autour du nom de la princesse phénicienne et des étapes de transformation de celui-ci du phénicien à l'hébreu me mènent à constater que ce nom ambigu est un véhicule d'hybridité (cf. Bhaḥa, 2007). Il se révèle être un lieu de contact et donc de lutte entre les cultures, les religions et leurs significations. Est-il phénicien ou israélite ? Quelle allégeance exprime-t-il ? Et s'il s'inscrit dans un mode ironique, vers quoi cette résistance est-elle dirigée ? Sa signification refuse de se laisser saisir en entier. Elle nous glisse entre les doigts. En effet, si j'ai nommé les principales significations du prénom retenues, bien d'autres propositions sont formulées par les exégètes, mais font moins l'unanimité : « sans mari », « Frère est prince » (Gehman, 1970, p. 492 *in* Pippin, 1994, p. 199) ou « mon frère est exalté » (Bronner, 1968, p. 9), « Zebul existe » (Avigad, 1964, p. 276 *in* Appler, 2004, p. 58) ou « Baal porte » (Pruin, 2007,

³⁵³ Le terme « excrément » étant en effet précédé de l'adverbe de négation 'î qui signifie « pas ». Il pourrait aussi s'agir de l'interjection « hélas ! » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 33).

p. 210). Les propositions d'Avigad et de Pruin ont l'avantage de mettre de l'avant la confession de foi baaliste dans le nom *'Izebel*. Toutes les propositions restent théophores, certaines mettant d'ailleurs de l'avant l'assimilation d'Izebel avec Anat, sœur et épouse de Baal. Izebel porte son dieu en son nom, une caractéristique qu'elle partage avec son ennemi, le prophète Élie (« Mon Dieu est YHWH ») (Pruin, 2007, p. 210 ; Tribble, 1995, p. 4).

Si l'étymologie « Où est le prince ? » semble d'abord plausible pour Pruin, il ne tarde néanmoins pas à la remettre en question. D'abord, il est surpris de l'absence de discussion savante mettant en parallèle le nom אִיזְבֵּל avec le nom féminin punique בַּעַלְאִיזְבֵּל. Ils sont pourtant très semblables. Ensuite, il mentionne le sceau de la collection Voss-Hahn analysé par Avigad dès 1964 et plus récemment par Korpel (2008). Il s'agit d'un sceau de style égypto-phénicien sur lequel apparaissent les lettres YZBL, datant probablement du 9^e-8^e siècles ANE (Avigad, 1964, p. 274-276 ; Korpel, 2008, p. 32-37 ; Pruin, 2007, p. 217). Dans plusieurs textes, Korpel défend l'idée qu'il fut la propriété de la reine Izebel (2006, 2008). Avigad, avant elle, fut beaucoup plus prudent, se contentant d'affirmer qu'il a pu appartenir à une femme de classe supérieure, peut-être contemporaine de la reine Izebel (1964, p. 275 ; cf. aussi Fritz, 2003, p. 173). Si le *aleph* du nom biblique manque à l'appel, Pruin note néanmoins la similitude du nom gravé sur le sceau avec le nom de la princesse phénicienne tel qu'il apparaît dans la Septante : ιεζαβελ. La LXX et le sceau témoigneraient-ils d'une Vorlage différente du texte massorétique ? À partir de ces considérations, Pruin s'oriente dans une direction un peu différente de celle empruntée par la plupart. Il propose qu'à l'origine le nom de la princesse phénicienne, épouse d'Ahab, fut בַּעַלְאִיזְבֵּל, soit « Baal (trans)porte » ou « Baal a porté ». Le nom aurait tout simplement été raccourci et simplifié par la suite (Pruin, 2007, p. 217).

De manière similaire, Jackson rappelle, quant à elle, la proposition du Brown, Driver & Briggs (2005, p. 33). Le nom « Izebel » correspondrait à une modification du nom théophore בעל־אובל, soit « Baal exalte » ou « Baal est mari de », le nom du Dieu étant escamoté dans le prénom abrégé. On propose aussi de comprendre א comme une négation précédant l'épithète זבל de Baal. Le nom « Izebel » signifierait alors « sans gloire » ou « sans mari » (Bronner, 1968, p. 9 ; Brown, Driver and Briggs, 2005, p. 33; Jackson, 2012, p. 172). Katzenstein propose plutôt que א soit l'abréviation pour אבי, le nom signifiant alors « mon père est excrément » (Katzenstein dans Jackson, 2012, p. 172). Sans trancher, Jackson est néanmoins d'avis que toutes les pistes étymologiques ont en commun « a lack of anything very positive to put forward regarding Jezebel » (2012, p. 172). Pruin semble la seule à soutenir que le nom théophore n'est pas nécessairement connoté négativement. À son avis, même la possible vocalisation ironique et insultante des Massorètes ne permet pas de conclure que le nom Izebel est une pure fiction. D'ailleurs, elle soutient que la connotation négative du prénom, i.e. l'association entre prénom et événements, en particulier la mort honteuse d'Izebel devenue fumier (2 R 9,37), ne fait pas partie des couches les plus anciennes du texte (2007, p. 218). Elle affirme de plus : « It cannot be excluded for sure that an unknown prophet and an unknown queen were later called by such telling names » ; however, in light of the interpretation of the name presented here, and the seal, it seems highly likely that a woman bearing such a name can be found at the court of the Omride ruler » (Pruin, 2007, p. 218).

Le nom d'Izebel ne conserve-t-il pas cette ambiguïté que les rédacteurs deutéronomistes ont tenté de faire disparaître en dressant d'elle le portrait le plus vil qui soit, la Phénicienne incarnant désormais tout simplement le mal qui a mené la dynastie des Omrides à sa perte (White, 1997, p. 75) ? Même tournée

en ridicule par son association probable avec le fumier dans le texte massorétique, son nom est avant tout celui d'une baaliste. Il exprime une différence irrémédiable que les rédacteurs ont cherché à exacerber.

3.4 Izebel, prostituée et sorcière? : l'accusation de 2 R 9,22

Dans cette section, je considère d'abord l'accusation de « prostitutions » et de « sorcelleries » dirigée contre Izebel dans le discours de Yéhou à Yéhoram, le fils de la souveraine (2 R 9,22). C'est en effet un premier élément à considérer dans la sexualisation d'Izebel, avant qu'elle soit mise à mort. Rappelons que cette sexualisation est « productrice » d'altérité à deux niveaux : celui de la féminité et celui de l'ethnicité.

Je suis d'avis, avec Pippin et Bal, que la représentation sexualisée d'Izebel en femme fatale dans l'histoire de la réception fait partie d'un idéo-récit, soit un récit qui a été décontextualisé pour être plus facilement travaillé idéologiquement par la culture ambiante (Bal, 1988, p. 11; Pippin, 1994, p. 202). Ce processus s'est probablement enclenché très rapidement après les dernières étapes de rédaction de 1-2 Rois. Afin d'en cerner les racines, je m'arrêterai d'abord à l'insulte prononcée par Yéhou l'usurpateur dans son face à face avec Yéhoram, roi d'Israël et fils de la reine, en 2 R 9,22. En effet, ce que plusieurs ont nommé « mother-swearing » (Camp, 1992, p. 103 ; Garcia-Treto, 1990, p. 37 ; Gohdes-Luhman³⁵⁴, 2004, p. 246) a été identifié par nombre de commentatrices et de commentateurs comme étant le point de départ textuel d'une sexualisation

³⁵⁴ Selon Gohdes-Luhman, ce segment de 2 R 9,22 est une addition. Dans le cadre de cet exposé, cette question a peu d'importance puisque je considère le texte d'un point de vue synchronique, comme un tout.

de la reine phénicienne dans l'histoire de la réception (Camp, 1992, p. 103 ; Bellis, 1994, p. 167 ; Stone, 2006, p. 238). Au verset 22, Yéhoram chevauche à la rencontre de Yéhou, son général, et lui demande si tout va bien. Yéhou répond qu'il ne peut en être ainsi en raison des « fornications/prostitutions (זִנְיָ) de sa mère et de ses nombreuses sorcelleries (וּכְשָׁפִיָּה) ».

3.4.1 Les « fornications » d'Izebel

La racine זנה signifie « forniquer », « se prostituer » et doit se comprendre plus largement comme toute relation sexuelle d'une femme en dehors du mariage, du lien conjugal (Bird, 1989, p. 76 ; Erlandsson, 1980, p. 100). Rappelons que, sauf exception (Nb 25,1), seules les femmes sont sujets de ce verbe. Proche du verbe נָאָף, « commettre l'adultère », זנה s'en différencie néanmoins par son caractère plus général (Bird, 1989, p. 76 ; Erlandsson, 1980, p. 100) et en raison de l'accent mis davantage sur la lubricité et non sur l'infidélité conjugale (Bird, 1997, p. 226). Selon Erlandsson et Bird, il y a un rapport de subordination entre les deux significations de זנה que sont « fornication » et « prostitution ». La signification plus large, celle de l'adultère, oriente la seconde et par le fait même la conception de cette profession qui est mise de l'avant : « the prostitute is "essentially" a professional or habitual fornicator, a promiscuous or unchaste woman, whose role and profession are defined by her sexual activity with men to whom she is not married » (Bird, 1989, p. 78). C'est donc la relation sexuelle en dehors du mariage qui oriente l'ensemble des significations de זנה³⁵⁵, y compris celle de la זִנָּה, soit la prostituée désignée par le participe féminin singulier du verbe au *Qal*. Les femmes bibliques identifiées comme prostituées

³⁵⁵ Selon Bird, « [...] the distinction between fornication and prostitution was essentially a legal one and that popular opinion regarded the behavior as essentially the same » (1997, p. 228).

sont peu nombreuses : Tamar, de manière occasionnelle (Gn 38,15.24); Rahab (Jos 2,1; 6,17.22.25); la mère de Jephté (Jg 11,1); l'amante de Samson (Jg 16,1); les prostituées qui viennent consulter le roi Salomon (1 R 3,16), etc.

En effet, comme l'a bien noté Erlandsson, dans la majorité des occurrences de la racine זנה dans la Bible hébraïque, le sens sexuel sert de tremplin métaphorique pour un autre sens, celui-là religieux : l'apostasie,³⁵⁶ l'adoration d'autres dieux que YHWH, l'idôlatrie. Rappelons que pour Ricoeur, et je le cite, « la métaphore est cette stratégie de discours par laquelle le langage se dépouille de sa fonction descriptive ordinaire afin de se servir de sa fonction extraordinaire de redescription » (2001, p. 200). Ainsi, זנה participe de plusieurs de ces énoncés métaphoriques.

On en retrouve de nombreux exemples dans les livres prophétiques chez Osée³⁵⁶, chez Jérémie³⁵⁷ et chez Ézéchiël³⁵⁸ (Erlandsson, 1980, p. 99), mais aussi chez Isaïe et Nahoum (3,4) pour parler de Samarie, d'Israël, de Jérusalem, de Juda, mais aussi de villes et de nations étrangères (cf. Is 23,15.16.17 ; Is 1,21). L'idolâtrie (Jr 2,20 ; Mi 1,7 ; Ps 106,39) et le culte des dieux étrangers (Ex 34,15.16³⁵⁹ ; Lv 17,7 ; 20,5.6 ; Nb 14,33 ; Dt 31,16 ; Jg 2,17 ; 8,27.33 ; 1 Ch 5,25 ; 2 Ch 21,11.13) y sont représentés comme des pratiques de l'ordre de l'adultère ou de la prostitution, et ce, s'accordant toujours au genre féminin (Stone, 2002, p. 238). Les infidélités d'Israël supposent la transgression de l'alliance avec

³⁵⁶ Cf. Os 1,2 ; 2,4.6.7 ; 3,3 ; 4,10-18 ; 5,3.4 ; 6,10 ; 9,1.

³⁵⁷ Cf. Jr 2,20 ; 3,1.2.3.6.8.9 ; 5,7 ; 13,27.

³⁵⁸ Cf. 6,9 ; 16,15-41 ; 20,30 ; 23,3-44 ; 43,7.9.

³⁵⁹ L'union avec des peuples étrangers mène de même à la prostitution à laquelle ils s'adonnent avec leurs dieux (Ex 34,16).

YHWH, une alliance représentée métaphoriquement sous les traits d'une union conjugale, du mariage³⁶⁰.

Le contexte ne permet pas toujours de trancher facilement entre sens religieux et sens sexuel. Dans le cas de villes et de nations, la métaphorisation (personnification) est des plus évidentes. La situation se complique lorsqu'on applique le même type d'interprétation aux comportements d'un individu, d'une femme, comme c'est le cas avec Izebel.

Le cas de Gomer, en Os 1-3, présente aussi certaines difficultés, puisque bien qu'on restreigne souvent sa signification à la simple métaphore d'Israël, celle-ci prend néanmoins les traits d'une femme faite de chair et d'os dans son union au prophète Osée. À l'inverse, si Izebel est présentée d'emblée comme un personnage historique – bien que cette historicité soit invérifiable³⁶¹ –, l'insulte de Yéhou dont elle est l'objet lui attribue des comportements interprétés, le plus souvent, métaphoriquement.

En effet, la majorité des commentatrices et des commentateurs sont d'avis que l'accusation de « fornications » dont Izebel est l'objet doit être avant tout comprise comme une métaphore religieuse (Appler, 2004, p. 197 ; Beal, 2007, p. 83-84, note 85 ; Hobbs, 1986, p. 116 ; Jackson, 2012, p. 176 ; McKinlay, 2002, p. 315 ; 2004, p. 88), à l'image de ce que l'on retrouve dans la tradition

³⁶⁰ À ce sujet, Kim se positionne comme suit : « Thus, just as prostitution poses a threats to the symbolic order of society, it metaphorically depicts the fundamental threats to the core theological notion of the covenant », « Ainsi, tout comme la prostitution présente une menace pour l'ordre symbolique de la société, elle représente métaphoriquement les menaces fondamentales à la notion théologique essentielle de l'alliance » (2007, p. 75, ma traduction). Cependant, je suis en désaccord avec la primauté que Kim accorde à la « prostitution » dans la signification de זָנָה. Cf. *infra* chapitre 4.

³⁶¹ À ce sujet, cf. Pruin (2007), p. 209-210.

prophétique (Os, Jr, Ez). Plusieurs sont d'avis que les fornications – et aussi les sorcelleries, j'y reviendrai – représentent de manière figurative le culte idolâtre et païen à Baal et/ou Asherah, aux dieux étrangers de sa patrie, auquel s'adonne Izebel et vers lequel elle détourne le royaume d'Israël³⁶² (Beal, 2007, p. 83-84 ; Camp, 1992, p. 103-104 ; Cogan & Tadmor, 1988, p. 110 ; Dutcher-Walls, 2004, p. 75 ; Everhart, 2010, p. 688 ; Fewell & Gunn, 1993, p. 170 ; Fritz, 2003, p. 285 ; Gaines, 1999, p. 13 ; Gohdes-Luhman, 2004, p. 247 ; Greig-Berens, 2011, p. 92 ; Hazleton, 2007, p. 10 ; Hobbs, 1986, p. 116-117 ; Lamb, 2007, p. 101, note 299-300 ; Leithart, 2006, p. 221 ; Schulte, 1994, p. 143 ; Stone, 2002, p. 238 ; ; Streete, 1997, p. 62 ; White, 1997, p. 73 note 57 ; Wyatt, 2012, p. 437 ; Zlotnick, 2001, p. 494).

Cependant, d'autres proposent une interprétation de l'insulte de Yéhou à mi-chemin entre sens sexuel et sens religieux. En effet, on mentionne à quelques reprises la prostitution sacrée et les rites de fertilité de cette nature auxquels la reine phénicienne aurait peut-être participé (Gray, 1970, p. 547 ; Greig-Berens, 2011, p. 93 ; cf. Erlandsson, 1980, p. 100-101). Bien que Schulte plaide pour une disparition complète de références à la soi-disant prostitution sacrée en exégèse puisqu'elle n'a jamais existé, lui-même ne nie pas la dimension sexuelle des rites de fertilité (1994, p. 143 ; Steck, 1968, p. 35 note 1). À sa suite, mais surtout à la suite de la thèse avancée par Budin (2008), je suis d'avis qu'il faut évacuer toute référence à la prostitution sacrée afin de comprendre l'emploi de 𐤎𐤍 entre sens littéral sexuel et sens métaphorique religieux. Les mots pour désigner une telle activité n'ont jamais existé au Proche-Orient ancien (2008, p. 5). Selon Budin, on perpétue, depuis plus de 2000 ans, une grave erreur méthodologique et une

³⁶² De telles pratiques mènent effectivement à s'éloigner de YHWH (Ez 6,9 ; Ps 73,27).

longue tradition d'incompréhension des textes comme des données archéologiques³⁶³ (2008, p. 12-13).

De même, Hoffeditz & Yates, tout en adoptant une interprétation en termes religieux de l'emploi de la racine זנה pour Izebel, mentionnent tout de même la séduction dont la reine a usé à l'endroit du roi, et par le fait même du royaume, pour le détourner de YHWH³⁶⁴. Ainsi, l'influence qu'elle a pu exercer au sein du récit n'est pas interprétée en termes strictement politiques ou religieux. La sexualité réussit à s'y glisser (2005, p. 210).

Barré, pour sa part, fait deux interprétations un peu contradictoires de 2 R 9,22b dans son ouvrage intitulé *The Rhetoric of Political Persuasion* (1988). La première suppose une interprétation de l'insulte en termes à la fois religieux puis politico-économiques : on reproche à Izebel son baalisme, mais aussi plus globalement l'influence néfaste de la dynastie des Omrides sur la population séduite par la prospérité et la sécurité garanties par celle-ci (Barré, 1988, p. 75, note 40). Dans sa seconde interprétation, Barré adhère au sens sexuel de זנה. Cela lui permet de justifier sa conception d'une Izebel « tentatrice » à sa fenêtre, à la suite de Parker³⁶⁵ (Barré, 1988, p. 78; Parker, 1978).

On peut par ailleurs se demander si l'interprétation dominante de l'accusation de « fornications » ou de « prostitutions » en termes métaphoriques empêche pour autant la sexualisation d'Izebel et la campagne de salissage entreprise par

³⁶³ Cf. aussi Bird (1997, p. 234) qui rejette l'interprétation en termes de « prostitution cultuelle » de Os 4,13-14.

³⁶⁴ En 1 R 21,25, le verbe זָכַר, « se vendre à /au pouvoir de » ne laisse pas place à l'ambiguïté : Ahab « se vendit à celle qui fait le mal aux yeux de YHWH, qui l'a séduit, Izebel, sa femme ».

³⁶⁵ À propos de la thèse de Parker, cf. *infra*.

Yéhou dont elle participe (cf. Hazleton, 2007, p. 9). Je suis d'ailleurs d'avis qu'elle laisse peut-être encore davantage des traces lorsqu'une femme en chair et en os s'en retrouve affublée. Comme l'affirme Gaines avec justesse : « Jehu's charge of harlotry is unsubstantiated, but it has stuck anyway and her reputation has been egregiously damaged by the allegation » (Gaines, 2000, p. 6 ; cf. Beal, 2007, p. 84). Hazleton a bien raison lorsqu'elle affirme que « Jezebel was framed » (2007, p. 10). L'insulte est et demeure sexuée. Le glissement ou l'extension de sens que produit la métaphore ne permet pas de la délester de ce bagage. D'un point de vue féministe, il importe peu qu'un sens ou l'autre s'impose. Le fait de réduire une femme à sa sexualité est en soi sexiste. La résonance de l'invective est d'autant plus machiste que Izebel n'est pas sujet, mais bien objet d'une conversation toute patriarcale entre son fils Yéhoram et Yéhou. Un homme en tient responsable un autre pour l'inconduite sexuelle et/ou religieuse de sa mère, veuve, bref l'une des femmes sous sa tutelle. Il s'agit bel et bien d'une insulte qui réaffirme les rapports sociaux de sexes, et ce, au sein même de la famille.

Selon Camp et Stone, c'est précisément une compréhension de plus en plus « littérale », i.e. en termes sexuels, de cette invective qui aurait mené à l'émergence d'une Izebel, femme fatale (Camp, 1992, p. 104 ; Stone, 2006, p. 239 ; cf. aussi Appler, 2004, p. 197, Fewell & Gunn, 1993, p. 170, Jackson, 2012, p. 176). En effet, la lecture des fragments de textes portant sur Izebel ne permettent aucunement de dresser le portrait d'une femme adultère, mais bien plutôt celui d'une épouse loyale, prête à orchestrer un meurtre pour satisfaire le caprice de son mari dans l'épisode de la vigne de Naboth (1 R 21) (Beal, 2007, p. 83, note 85 ; Hoffeditz & Yates, 2005, p. 210 ; Hobbs, 1986, p. 117 ; Jackson, 2012, p. 174 ; McKinlay, 2002, p. 314 ; Streete, 1997, p. 62 ; Tribble, 1995, p. 14). Du point de vue des narrateurs bibliques, elle n'adopte pas non plus des

comportements sexuellement répréhensibles après la mort d'Ahab (Gaines, 2000, p. 6). Une telle vie conjugale exemplaire dévoile le caractère d'autant plus ironique de l'accusation portée par Yéhou (McKinlay, 2002, p. 314 ; Zlotnick, 2001, p. 494).

3.4.2 Les « sorcelleries » d'Izebel

L'accusation que Yéhou destine à Yéhoram, et par la même occasion à sa mère, est double. En effet, le deuxième membre en est les nombreuses « sorcelleries » (וּכְשָׁפִיָּהּ). La racine כִּשַׁף compte douze occurrences dans la Bible hébraïque. On accorde beaucoup moins d'importance à l'interprétation de ce segment de l'accusation et de l'insulte qu'à celui qui a trait aux « fornications » de la reine Izebel. À cet égard, les commentatrices et commentateurs semblent par ailleurs moins ressentir le besoin d'établir si le terme est employé ou non dans un sens métaphorique. Selon André, la racine signifie « pratiquer la magie » (1995, p. 361). Ce dernier note par ailleurs que l'on ignore la signification précise des termes appartenant au champ sémantique de la magie, de la sorcellerie et de la divination (André, 1995, p. 362). En Mésopotamie, la sorcellerie (*kishpu*) est associée au mal et s'oppose à la magie officielle (p. 363). En Israël, il s'agit tout simplement des pratiques étrangères au yahvisme et à ses prophètes (Ex 7,11 ; Dn 2,2 ; Is 47,9.12) (cf. aussi Otto, 2001, p. 86, note 332). À propos de la péricope qui m'intéresse, André soutient l'idée d'une métaphore religieuse : « Idolatry and *kšp* are treated as synonymous by 2 K. 9 :22 » (1995, p. 364). Cependant, il est intéressant de noter que la plupart des contextes dans lesquels la sorcellerie ou ses adeptes s'inscrivent ne supposent pas une lecture métaphorique. Plus souvent qu'autrement, le terme fait partie de listes de spécialistes des arts occultes abhorrés par les rédacteurs des livres bibliques (Dt 18,10 ; Jr 27,9 ; Mal

3,5 ; Dn 2,2 ; 2 Ch 33,6). Même chose avec Ex 22,17 qui annonce la règle qui suit : « Une sorcière, tu ne laisseras pas vivre ». (Bretherton, 2005, p.149). La frontière entre ce que plusieurs nomment « sens littéral » et « sens métaphorique » peut-elle être précise alors même que la distinction entre religion et magie ne l'est pas ?

3.4.2.1 Sorcelleries et cultes étrangers

En effet, métaphore ou pas, la lecture des « sorcelleries » par le biais du religieux est encore ici probable, voire tout indiquée. Une fois de plus, il s'agit de l'interprétation choisie par nombre de commentatrices et de commentateurs pour lesquels les deux termes, *וְכַשְׁפִּיהָ* et *וְזוּמָהּ*, sont une métaphore dont le référent est plus général, comme l'adoration de dieux étrangers (Wyatt, 2012, p. 452; cf. Otto, 2001, p. 86, note 332), ou plus spécifique, comme le culte de la fertilité cananéen (Greig-Berens, 2011, p. 109; Schulte, 1994, p. 143). Cette dernière lecture, proposée par Schulte, est fondée sur le fait qu'Izebel, en tant que membre de la maison royale de Tyr, était probablement une prêtresse de haut rang. Plusieurs mentionnent la mantique ou autres pratiques visant à manipuler les divinités auxquelles Izebel se serait adonnée (Gressman *in* Gray, 1970, p. 547 ; Dutcher-Walls, 2004, p. 75). Selon Zlotnick, l'accusation de sorcellerie est une manière de souligner encore davantage l'impiété d'Izebel et son irrévérence envers l'idéologie royale (Dtr) et la tradition prophétique (Zlotnick, 2001, p. 493 ; cf. Greig-Berens, 2011, p. 92). Elle oppose Izebel la sorcière à Élie le « magicien » (Zlotnick, 2001, p. 493). Des interprétations plus « littérales » de la magie dont Izebel fait l'usage côtoient donc des lectures plus « figuratives »

désignant plutôt les « faux cultes³⁶⁶ » auxquels elle participerait (Beal, 2007, p. 83).

3.4.2.2 Magie et séduction

D'autres commentatrices et commentateurs proposent plutôt une interprétation magico-politique des sorcelleries : Izebel a usé de sorts pour imposer ses « tendances » à son mari, son fils et à l'ensemble du royaume (Hazleton, 2007, p. 176). Ce sont son influence et son pouvoir de séduction qui sont dès lors en jeu dans l'accusation qu'on assène à son fils, et à Izebel par la même occasion (Gray, 1970, p. 547; Hazleton, 2007, p. 176; Hoffeditz & Yates, 2005, p. 210). Certain.e.s comprennent aussi ces « influences » comme une forme de séduction dont Izebel fait usage non seulement auprès de son mari (cf. 1 R 21,25), mais aussi auprès de ses sujets (mâles) pour les convaincre de participer aux rites sexuels du culte de fertilité. On mentionne de nouveau l'exercice de la prostitution sacrée par la reine (Greig-Berens, 2011, p. 109-111; Schulte, 1994, p. 143). Ainsi, lorsqu'on s'interroge sur l'influence d'Izebel, le sexe réussit toujours à se glisser par quelque interstice.

3.4.2.3 Femmes puissantes accusées de sorcelleries

Dans le cadre d'une interprétation plus « littérale » de l'accusation de sorcelleries, Cogan et Tadmor identifient un parallèle intéressant dans le contexte hittite du 14^e siècle avant notre ère : en effet, des accusations similaires

³⁶⁶ Cf. Mi 5,11.

sont prononcées contre la veuve d'origine babylonienne de Shuppiluliuma, à la cour du roi Murshili II³⁶⁷. Izebel et cette reine ont en commun d'avoir probablement atteint un âge « avancé », d'être des veuves, de détenir un important pouvoir et d'être des étrangères (Cogan & Tadmor, 1988, p. 110; White, 1997, p. 72 note 53). Toutes deux sont particulièrement dérangeantes et on tente donc de discréditer leur influence. Sexisme et xénophobie se croisent très certainement dans l'accusation portée aux deux femmes royales. Il est aussi à noter que la sorcellerie est souvent associée aux femmes âgées. Elles apparaissent menaçantes en raison du pouvoir social qu'elles détiennent, des savoirs et de l'indépendance qu'elles ont acquis (Harris, 2000, p. 95).

3.4.2.4 Sorcellerie et sexualité illicite

Par ailleurs, 2 R 9,22 ne représente pas le seul cas où sorcellerie et sexualité illicite sont réunies dans la Bible hébraïque. En Is 47,9.12, c'est effectivement à la « fille des Chaldéens » (Babylone), lourdement sexualisée dans les premiers versets du chapitre 47, que l'on attribue de nombreuses sorcelleries³⁶⁸. Il s'agit d'une prostituée selon Gohdes-Luhman (2004, p. 248-249). Autre fait qui mérite notre attention, la paire de mots-clés de l'accusation portée contre Izebel se retrouve au chapitre 3, verset 4 du livre de Nahoum pour décrire la ville de Ninive, représentée, une fois de plus, comme une femme aux mœurs légères (cf. Beal, 2007, p. 83 ; Gohdes-Luhman, 2004, p. 248 ; Gray, 1970, p. 547; Hoffeditz & Yates, 2005, p. 211, note 48 ; Otto, 2001, p. 86, note 332; Wyatt, 2012, p. 452). La reine phénicienne et la figure féminisée de Ninive ont en commun leurs

³⁶⁷ À ce sujet, cf. Bin-Nun (1975, p. 178-190).

³⁶⁸ Dans la Nouvelle Traduction (2001, p. 803), Alferi et Nieuviarts traduisent par « charme inépuisable », dans le prolongement de la sexualisation de la figure de Babylone dès le début du chapitre.

origines étrangères et les gestes violents envers Israël dont on les tient responsables (Beal, 2007, p. 83). Gohdes-Luhman s'interroge quant à savoir si Na 3,4 est la source d'inspiration pour l'insulte de 2 R 9,22, dans lequel cas le segment en question serait une addition tardive³⁶⁹ (2004, p. 248). Selon elle, il est possible que, comme dans le cas de Ninive et celui de Babylone (« fille des Chaldéens »), les rédacteurs – DtrPE selon Gohdes-Luhman – de 2 R 9,22b aient eu recours à l'image de la prostituée pour représenter Izebel. Cependant, l'impact est d'emblée différent puisqu'une telle figure métaphorique est associée à une femme individuelle et non à une ville. Ce qui ouvre la porte à une certaine ambiguïté. L'affirmation « Jezebel was a whore » est encore possible (2004, p. 249). Une lecture entièrement métaphorique de la reine reste difficile à accomplir.

Ainsi, selon Brewer-Boydston, pour comprendre l'accusation dont Izebel est l'objet en 2 R 9,22b, un choix s'impose entre interprétation littérale et métaphorique ou plutôt entre sens sexuel et sens religieux : « Either Jehu is literally calling Jezebel a whore and a witch despite no other evidence to testify to her sexual and magical escapades or he is using a metaphor to describe the proliferation of the anti-Yahwistic cult » (2011, p. 154). Si la majorité semble s'accorder pour identifier fornications et sorcelleries comme les figures choisies pour signifier les cultes étrangers auxquels se consacre Izebel, Pippin ajoute une idée intéressante lorsqu'elle affirme : « Whoring and fornication is associated with strange religion and strange culture » (1994, p. 201, je souligne). Elle insiste fort pertinemment sur le caractère « étranger » de ces cultes. Les origines étrangères de la reine sont tout aussi problématiques, voire indissociables de ses

³⁶⁹ La présence du mot en 2 Ch 33,6, mais nulle part ailleurs en 1-2 R, plaide en faveur de cette hypothèse (Gohdes-Luhman, 2004, p. 249). Prui est elle aussi d'avis qu'il s'agit d'une addition rédactionnelle (2007, p. 223).

inclinations religieuses (cf. Gray, 1970, p. 538; Hazleton, 2007, p. 184; Otto, 2001, p. 86, note 332; White, 1997, p. 72-73). Les rédacteurs ne sont-ils pas tout simplement en train de sexualiser et de stigmatiser l'étrangère pour mieux la discréditer? Camp fournit une réflexion des plus à propos sur le sujet lorsqu'elle affirme que, dans la construction de la « femme mauvaise », de « la » femme comme incarnation du mal, sous couvert de cette diabolisation, se trouvent regroupés tous les traits négatifs qu'il est possible de lui attribuer (Camp, 2000, p. 59-65; Gaines, 1999, p. 78; McKinlay, 2002, p. 314; 2004, p. 88; Wyatt, 2010, p. 456). Non seulement « these terms of Jehu function well both dramatically and rhetorically, to typify the evil that Jezebel stands for » (Dutcher-Walls, 2004, p. 75), mais comme l'exploration précédente a permis de le constater, l'insulte permet d'articuler ensemble à la fois sexisme et racisme dans une même visée de diabolisation (cf. Bellis, 1994, p. 164ss). « Sorcelleries » et « fornications » permettent effectivement de disqualifier Izebel à travers toutes les altérités qui sont siennes: femme, étrangère et idolâtre et d'en souligner chaque fois la menace, le caractère envahissant. 2 R 9,22 se révèle donc un élément incontournable à considérer dans la généalogie du « devenir-femme fatale » d'Izebel, une souveraine qui est à la fois sexualisée et racisée.

3.5 Izebel et le motif de la femme à la fenêtre

Il est maintenant temps de considérer les différents éléments de la représentation de la mort d'Izebel et le rôle de premier plan qu'ils ont possiblement joué dans l'hyperféminisation et l'altérisation ethnique de ce personnage, y compris jusque dans l'histoire de la réception (Gaines, 1999, p. 97ss; Jackson, 2012, p. 176-177; McKinlay, 2002; 2004; Stone, 2006, p. 239). Avant d'explorer la séance de maquillage et de coiffure, je souhaite m'attarder au

motif ancien de la « femme à la fenêtre » tel qu'il se retrouve en 2 R 9,30 et aux différentes interprétations qui en ont été données entre oppression patriarcale, culte à la déesse et prostitution.

Le point de départ de cette enquête s'amorce dans le texte de 2 R 9,30 avec ce que j'ai traduit par « Elle se pencha [pour regarder] par la fenêtre ». Je m'intéresse plus particulièrement aux deux mots-clés de ce segment, le verbe שָׁקַף au *Hiphil*, *wayyiqtol*, 3^e personne du féminin singulier et le mot חֲלוֹן, fenêtre, précédé de l'article défini הַ³⁷⁰. Ce verbe peut signifier « surplomber », « baisser les yeux »/ « se pencher [pour regarder] » d'une hauteur, mais aussi « frapper » ou « sonner » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 1054; Seeman, 2004, p. 4). C'est aussi à partir de cette racine qu'est formé le mot מַשְׁקָף qui désigne le linteau d'une porte ou d'une fenêtre (Seeman, 2004, p. 4). Le mot חֲלוֹן, faisant clairement référence à une fenêtre ouverte³⁷¹, compte vingt-cinq occurrences dans le texte massorétique (Beal, 2007, p. 92, note 100).

3.5.1 De texte et d'ivoire : les identités d'Izebel à sa fenêtre

La femme à la fenêtre est un motif bien connu dans le Proche-Orient ancien, en particulier sous la forme de plaques d'ivoire. Plusieurs lui ont attribué des origines phéniciennes (Beach, 1993, p. 97-98 ; Gansell, 2008, p. 125, note 279 ; Hazleton, 2007, p. 179 ; Keel, 1998, p. 201 cf. Aschkenasy, 1998, p. 13). Certains exégètes et archéologues ont d'ailleurs tôt fait de considérer la Phénicienne

³⁷⁰ Les deux mêmes mots se retrouvent en 2 R 9,32 lorsque les eunuques défenestrent Izebel.

³⁷¹ Gray (1970, p. 550) considère qu'il peut aussi bien s'agir d'une fenêtre avec treillis que d'une fenêtre ouverte. Il y a pourtant un mot précis pour désigner une telle fenêtre grillagée : מַשְׁבָּר, que l'on retrouve en Jg 5,28. Par ailleurs, Gray fait cette remarque dans le contexte du « Qui es-tu ? » des manuscrits de la Septante et non du « Qui est avec moi, qui ? » du texte massorétique.

Izebel à la lumière de ce motif (Appler, 2004, p. 31). Ces plaques ont été retrouvées dans plusieurs sites, non seulement en Samarie (9^e et 8^e siècles ANE), mais aussi à Nimrud, à Arslan-Tash et à Khorsabad (Ackerman, 1998, p. 155; Appler, 2004, p. 31 ; Beach, 1993, p. 94-95 ; Cogan & Tadmor, 1988, p. 111). Beach mentionne entre autres les plaques de ce motif retrouvées dans le palais nord-ouest d'Ashurnasirpal à Nimrud, qu'elle décrit comme suit : « The triple recessed frame derives from the architecture of Tyrian windows, and the palm columns of the balustrade are duplicated on a palace window ledge from Ramat Rahel near Jerusalem » (1993, p. 98; cf. aussi Ackerman, 1998, p. 155). Selon Beach, le style phénicien de la « femme à la fenêtre » est le produit d'influences minoennes (2^e millénaire ANE) et de la tradition égyptienne propre à l'iconographie de la déesse Hathor (Ackerman, 1998, p. 157-158; Beach, 1993, p. 100 ; McKinlay, 2002, p. 315). On a aussi rapproché le motif de la femme à la fenêtre de la déesse cyprio-phénicienne Aphrodite Parakypousa³⁷². Il aurait par ailleurs été influencé par l'iconographie propre à la *marzeah*, soit une institution ou association socio-religieuse répandue dans le Proche-Orient ancien dont les familles membres se réunissaient lors de banquets et autres célébrations (Beach, 1993, p. 96; London, 2011, p. 223-224). Cette influence, Beach croit la retrouver dans la représentation d'Izebel en 2 R 9,30-37 (Beach, 1993, p. 101 ; cf. Appler, 2004, p. 31). Le motif de la femme à la fenêtre serait donc indispensable pour décoder la représentation d'Izebel³⁷³.

³⁷² Beach affirme à ce sujet : « The Phoenician ivory motif seems to be a melding of Egyptian and Minoan conventions to portray a goddess well-known in Cyprus » (1993, p. 103). Tournay mentionne aussi celle qu'il nomme la « reine des fenêtres » (1996, p. 205), de même que Fewell & Gunn (1993, p. 183). Voir Ackerman, 1998, p. 155-157, qui rejette la thèse de la « déesse qui regarde », dont on retrouve la trace dans le récit de *Parakypousa*, pour interpréter le motif de la femme à la fenêtre.

³⁷³ L'idée de Hazleton selon laquelle le motif de la femme à la fenêtre est plutôt un résultat de l'influence et de l'existence d'Izebel se révèle bien peu convaincante (2007, p. 179).

Les interprétations les plus diverses sont offertes quant à l'identité de la femme à la fenêtre, une identification qui pourrait fournir un indice de taille en ce qui concerne le passage biblique à l'étude. Il est d'ailleurs à noter que rares sont les exégètes se limitant à une seule explication du motif sur lequel serait fondée la représentation d'Izebel. Keel présente, dès 1998, les principales « identités » retenues³⁷⁴. Parmi ces « identités », on retrouve entre autres les options suivantes : une déesse; une prêtresse au service d'une déesse qu'elle incarne; une prostituée, qu'elle soit ou non associée aux cultes de la fertilité; une esclave au temple³⁷⁵ (Keel, 1998, p. 201). D'autres encore considèrent que Izebel est dépeinte sous les traits d'une amoureuse, à l'image des déesses en attente de leur amant (cf. *infra*). Certains.e.s lisent aussi la représentation de la femme à la fenêtre à la lumière de la psychanalyse. McKinlay comme Aschkenasy font des rapprochements entre corps féminin, accouchement et la fenêtre en tant qu'ouverture où se jouent des enjeux de vie et de mort (Aschkenasy, 1998, p. 14; McKinlay, 2002, p. 317; 2004, p. 90ss). Toutes deux font en effet une place à la psychanalyse, notamment lacanienne, dans leur interprétation alors que le refoulé – pouvoir divin ou féminin – revient par la bande via le motif de la femme à la fenêtre (McKinlay, 2002, p. 320; 2004, p. 93). Plusieurs exégètes soutiennent par ailleurs que le motif représente une femme prisonnière de la sphère domestique, du patriarcat (Aschkenazy, 1998, p. 14 ; cf. Gray, 1970, p. 54; Pippin, 1994, p. 204). Selon cette interprétation, le motif de la femme à la fenêtre permettrait de montrer les limites imposées d'un point de vue spatial à l'agir des femmes, hors de la sphère publique. Finalement, on propose aussi de comprendre la fenêtre comme un symbole de transition sociale et/ou politique, un lieu de négociations, entre autres en ce qui a trait aux rapports sociaux de

³⁷⁴ Cf. aussi les identités retenues par Macia : prostituée, déesse féminine de la fertilité, déesse s'adonnant à la prostituée sacrée, reine tenant ses audiences à la fenêtre comme dans la royauté égyptienne, etc. (2007, p. 151).

³⁷⁵ Cette idée est mentionnée par Keel puisque la femme représentée dans le motif n'a pas de bijoux ou de diadème (1998, p. 201).

sexes (Seeman, 2004). Je m'attarderai à plusieurs de ces « identités » possibles pour Izebel puisque chacune d'entre elles constitue une piste pour mieux comprendre ce qui a mené Izebel, la loyale épouse, à devenir une femme fatale dans l'histoire de la réception, mais surtout parce que se prêter au jeu de la lecture de 2 R 9,30-37 à la lumière d'un tel motif artistique du Proche-Orient ancien permet d'insister sur la force de l'image véhiculée par le texte biblique, en particulier l'importance accordée au genre féminin et aux origines étrangères d'Izebel.

3.5.2 Atteindre la déesse à travers Izebel

Beach n'est pas la seule à reconnaître les traits d'une déesse dans la posture d'Izebel. Nombre de commentateurs et commentatrices fondent leur argumentation sur le motif de la femme à la fenêtre afin d'affirmer qu'à travers Izebel, ce n'est pas seulement le corps d'une reine phénicienne qui est brisé, mais aussi la déesse à laquelle elle voue un culte (Ackroyd, 1983, p. 258 ; Beach, 1993, p. 102³⁷⁶ ; Brewer-Boydston, 2011, p. 142 ; Gaines, 1999, p. 83 ; Hazleton, 2007, p. 182 ; McKinlay, 2002, p. 315 ; 2004, p. 88-89 ; Pippin, 1994, p. 199). En effet, Izebel, ainsi postée à sa fenêtre, représenterait la déesse (Everhart, 2010, p. 691-692). Cette déesse, les rédacteurs bibliques voudraient la voir mise à mort, comme leur « porte-parole ». Tour à tour, on fait de la reine la représentante de différentes divinités (Aschkenasy, 1998). Certain.e.s exégètes privilégient la déesse Astarté dans leur interprétation d'Izebel. Hazleton affirme à ce sujet : « Like Astarte, she is framed in the window. She becomes literally a woman framed » (2007, p. 180). D'autres soutiennent qu'il s'agit plutôt

³⁷⁶ Beach affirme en effet : « [...] Jehuite attempt to invoke the goddess visually in order to dismember her » (1993, p. 102).

d'Asherah (Ackerman, 1998, p. 159-161; Ackroyd, 1983; McKinlay, 2002, p. 315; 2004, p. 88-89). Plusieurs inscrivent ce désir de destruction de la déesse dans le prolongement de l'idéologie deutéronomiste à l'œuvre en 1-2 Rois (McKinlay, 2002, p. 316 ; 2004, p. 89; cf. aussi Gaines, 2000, p. 7). Ackroyd le premier, dès 1983, affirme qu'on tente de s'en prendre de manière polémique à Asherah, consœur de YHWH, de l'éliminer, à travers le meurtre d'Izebel (1983, p. 256-258; cf. aussi Macia, 2007, p. 151). Selon Hoffeditz, Yates et Appler, c'est plutôt Anat qui serait ainsi anéantie à travers Izebel, une hypothèse confirmée par les parallèles qu'il serait possible de tracer entre la reine et la divinité (Hoffeditz & Yates, 2005, p. 213 note 62 et 218 ; Appler, 2004, p. 171-173 et 187-188). Tous ne reconnaissent pourtant pas la pertinence d'une telle lecture, peu importe qu'il s'agisse d'Anat, d'Asherah ou d'Astarté. En effet, plusieurs sont d'avis que le motif de la « femme à la fenêtre » ne doit pas se comprendre à la lumière d'un arrière-plan religieux ou cultuel (Cogan & Tadmor, 1988, p. 111; Fritz, 2003, p. 286). Ils et elles privilégieront d'autres voies d'interprétation pour comprendre Izebel à sa fenêtre.

3.5.3 Femmes et pouvoir royal

Par exemple, comme permettent de le souligner les occurrences croisées des termes שִׁקָּר et חִלּוֹן, plusieurs autres femmes royales se trouvent, comme Izebel, penchées à leur fenêtre. Cette posture est donc fort possiblement associée à un pouvoir, à une certaine autorité (Garcia-Treto, 1990, p. 58; Seeman, 2004, p. 25). En Jg 5,28, la mère de Sisera s'impatiente à sa fenêtre de ne pas voir son fils, général au service des Cananéens, revenir du champ de bataille. En 2 S 6,16/1 Ch 15,29, Mikal, du haut de sa fenêtre, observe le roi David, son mari, danser dans le cadre de la procession de l'arche d'alliance. Elle le méprise pour le type de

comportements (communs) qu'il n'hésite pas à adopter (cf. Aschkenasy, 1998, p. 40; Appler, 1999, p. 64; Exum, 1996, p. 73-75; Fewell & Gunn, 1993, p. 183; McKinlay, 2002, p. 314; 2004, p. 87; Seeman, 2004, p. 17ss). La paire de mots-clés se retrouve de nouveau dans un contexte royal, en Gn 26,8, alors que le roi Abimélech surprend Isaac et Rébecca dont il ignorait le lien conjugal (Seeman, 2004, p. 3-7). Le parallèle avec la mère de Sisera est particulièrement intéressant, puisque, comme le note Gaines, toutes deux sont des adoratrices de Baal – il serait plus juste de dire qu'il s'agit de deux femmes étrangères du point de vue d'Israël – et le fils de chacune d'entre elles vient de mourir quand elles adoptent leur posture à la fenêtre (1999, p. 83). Cogan & Tadmor notent aussi l'intérêt de ce parallèle tout en précisant que Izebel n'occupe pas, comme la mère de Sisera, une posture d'attente inquiète (1988, p. 111). Cependant, toutes les trois attendent l'arrivée d'un homme (Ackerman, 1998, p. 162). Par ailleurs, Gaines fait la remarque pertinente suivante : les trois femmes royales à leur fenêtre sont toutes sur le point de tomber dans la disgrâce la plus totale (Gaines, 2000, p. 7). En effet, Izebel sera défenestrée, Mikal, maudite, n'aura pas d'enfants, et ce fils que la mère de Sisera attend ne reviendra jamais. Bref, les femmes bibliques royales que l'on retrouve à leur fenêtre semblent incarner l'échec du pouvoir féminin. La menace que chacune d'entre elles représente est chaque fois désamorcée de manière violente, une violence qui touche le corps : Izebel est mise en pièces par des animaux; Mikal est désormais stérile; la mère de Sisera et les princesses de sa suite seront probablement réduites à l'état de captives de guerre à la place des femmes israélites. Ainsi, un refus complet des femmes puissantes s'exprime à travers le texte biblique. Toutes sans exception se doivent d'être subordonnées.

D'autres éléments viennent alimenter l'interprétation « royale » d'Izebel à sa fenêtre. En effet, plusieurs ont noté le parallèle existant avec l'audience royale

égyptienne, une pratique tardive (Beal, 2007, p. 92, note 100; Gaines, 1999, p. 82 ; Macia, 2007, p. 151; Montgomery-Gehman *in* Cogan & Tadmor, 1988, p. 111 ; Parker, 1978, p. 70 ; Pruin, 2007, p. 223). Izebel n'accorde-t-elle pas, du haut de sa fenêtre, une audience à Yéhou ? Cette scène permettrait à Izebel de contrôler, du moins en apparence, la situation sur le point de s'imposer à elle : « literally and figuratively gazing down imperiously upon a hostile visitor » (Gaines, 1999, p. 82 ; 2000, p. 7 ; cf. Brewer-Boydston, 2011, p. 142). Une telle thèse a d'abord été soutenue par Montgomery & Gehman. Beal affirme en effet : « Whether or not Jezebel follows this practice self-consciously, this is exactly what she is doing » (Beal, 2007 p. 92, note 100). Elle était encore soutenue récemment par Brewer-Boydston (2011, p. 141-142). Cette explication ne convainc pas Pruin qui affirme qu'il est très difficile, d'un point de vue archéologique, de vérifier l'existence d'une telle pratique dans le royaume du Nord (2007, p. 223).

3.5.4 Femmes prostituées et prêtresses

D'autres encore choisiront d'interpréter la posture d'Izebel, intentionnellement ou non, dans le prolongement de l'accusation de Yéhou (cf. Macia, 2007, p. 151). En effet, certain.e.s exégètes font de cette femme à sa fenêtre une prostituée, qu'elle s'inscrive ou non dans un cadre cultuel. La piste de la prostituée sacrée est entre autres explorée par Ackroyd, Barnett et Fauth (Ackroyd, 1983, p. 258 ; Nelson et Barnett *in* Beal, 2007, p. 92, note 99 et Barnett *in* Cogan & Tadmor, 1988, p. 111; Fauth, 1966; Hoffeditz & Yates, 2005, p. 212-213). Selon Barnett, la femme à la fenêtre correspond à Astarté, « s'arrangeant » à la manière des prostituées sacrées de son culte. On pourrait aussi mentionner Kilili, un nom akkadien pour désigner Inanna-Ishtar sous les traits d'une déesse ou d'une

démone chouette, représentée telle une prostituée à sa fenêtre³⁷⁷ (Cogan & Tadmor, 1988, p. 111; Fewell & Gunn, 1993, p. 183; Tournay, 1996, p. 205). Pour Fauth, ce motif est plutôt au cœur d'un rituel d'union sacrée. La femme ainsi représentée serait une prêtresse au service de la déesse, possiblement d'Asherah, sur le point de s'unir avec le roi (Fauth, 1966 *in* Parker, 1978, p. 69-70). Greig-Berens propose une interprétation similaire en affirmant que Izebel hérite de son père Ethbaal le rôle de prêtresse du culte d'Astarté, impliquant possiblement une forme de prostitution rituelle (Harden, p. 78-79 *in* Greig-Berens, 2011, p. 95). L'hypothèse de la prêtresse, adoratrice de l'une ou l'autre déesse, est reprise par d'autres, mais sans la dimension sexuelle (Brewer-Boydston, 2011, p. 142).

Par ailleurs, la prostitution est parfois évoquée sans attache cultuelle. Un parallèle est en effet établi entre Izebel et Rahab que l'on retrouve aussi à sa fenêtre. En effet, le même mot *זִנָּה* est employé en Jos 2,15.18.21, lorsqu'elle vient en aide aux espions de Josué (Hoffeditz & Yates, 2005, p. 212). Selon Hoffeditz & Yates, l'image de la prostituée suggérée en 2 R 9,30 constitue une sorte de commentaire final permettant de récapituler l'influence néfaste exercée par Izebel sur Israël, le mal dont elle fut si longtemps la source (2005, p. 213). Hazleton, sans recourir aux rapprochements bibliques, fait une lecture d'Izebel à la lumière moderne (rouge !) du *red-light district* d'Amsterdam et des prostituées en vitrine (2007, p. 179 ; cf. aussi Dutcher-Walls, 2004, p. 76). Ainsi, l'interprétation du motif à partir de la thématique prostitutionnelle peut à la fois s'inscrire dans le prolongement de l'insulte sexiste de Yéhou, dans l'identification à une déesse ou à une prêtresse, dans le rapprochement avec

³⁷⁷ À ce sujet, cf. l'ouvrage de Geller *et al.* (2004, p. 4-6).

Rahab la prostituée ou simplement dans une lecture contextuelle qui associe Izebel aux travailleuses du sexe dans leurs vitrines.

3.5.5 Izebel : amante?

L'analyse d'Izebel à la fenêtre à partir du thème de l'amour et de la séduction est effleurée par quelques exégètes. En effet, McKinlay rapproche cette souveraine devenue séductrice des femmes étranges du livre des Proverbes (2002, p. 318; 2004, p. 91). De même, Greig-Berens (2011, p. 95), Tournay (1996, p. 205), Cogan & Tadmor (1988, p. 112) mentionnent tous au passage la séductrice de Pr 7,6ss à laquelle on apparente Izebel. Cependant, cette femme étrange est de l'autre côté de la fenêtre, dans l'espace public. Ce n'est pas elle la voyeuse, mais bien le sage qui énonce ses avertissements aux « fils » en Pr 1-9. La séduction est observée et non « effectuée », comme plusieurs le soutiennent, à partir de la fenêtre. Cette même connotation est mise de l'avant par Hazleton qui est d'avis que l'on assiste, entre Izebel et Yéhou, à un renversement de la scène de balcon entre Roméo et Juliette (Hazleton, 2007, p. 82). Plusieurs prolongeront cette dernière piste d'interprétation portant sur la relation amoureuse à travers l'analyse de la séance de maquillage et la coiffure.

3.5.6 Enfermement dans la sphère domestique ?

Aschkenasy est la première à proposer une lecture de l'ordre de l'« enfermement patriarcal » en ce qui concerne le motif de la femme à la fenêtre (cf. aussi Gansell, 2008, p. 190; Kolakowski, 2000, p. 108). À son avis, Izebel, dans sa posture à la

fenêtre, est un véritable paradigme de la condition féminine et des craintes que les « pouvoirs » des femmes inspirent aux hommes (Aschkenasy, 1998, p. 16). Gaines et Fritz s'inscriront en partie à sa suite à cet égard (Fritz, 2006, p. 286; Gaines 2000, p. 7 ; cf. Gray³⁷⁸, 1970, p. 538). Selon Fritz, la fenêtre est le symbole de la domination patriarcale, mais aussi le seul lieu qui permet à une femme d'avoir un accès, aussi minuscule soit-il, à l'espace public, ce dont témoignent Jg 5,28 , 2 S 6,16 et Ct 2,9 (2006, p. 286). Cette analyse « féministe » d'Izebel à la fenêtre, prisonnière du système patriarcal, est vertement critiquée par Seeman qui y discerne l'imposition d'un féminisme universaliste par certaines exégètes (Aschkenasy, 1998; Bal, 1988; Exum, 1996, p. 73-75) : « they too easily assume a universal poetics of gender that is poorly supported by biblical evidence » (Seeman, 2004, p. 15). Selon lui, on ne peut rien déduire historiquement de cette représentation puisqu'il s'agit avant tout d'une stratégie poétique (Seeman, 2004, p. 16). À mon avis, sans comprendre uniquement le motif de la femme à la fenêtre à partir de la passivité imposée à celle-ci, on se doit tout de même de saisir cette représentation comme un lieu où s'articulent des rapports de pouvoir entre hommes et femmes. Il est assez problématique que Seeman soutienne que le genre constitue un « axe essentiel d'interprétation poétique » (2004, p. 39) alors même qu'il en évacue la pertinence dans son analyse quand il affirme que chaque femme à la fenêtre « [...] represents a supplanted regime or house at the moment of its dramatized downfall » (2004, p. 21 ; 24-25). Il n'est pas sans importance que ce « coup d'état » soit représenté sous les traits de la défenestration d'une femme. On ne saurait d'ailleurs limiter

³⁷⁸ Selon Gray, Yéhou apercevait peut-être Izebel pour la première fois en raison du maintien dans la sphère domestique qui était le lot des « femmes orientales » (1970, p. 550). On reconnaît bien ici un point de vue orientaliste largement répandu sur le sort des femmes aussi bien en Grèce ancienne qu'en Orient ancien, point de vue qui a été largement nuancé, voire remis en question dans les dernières années.

l'épisode de 2 R 9,30-37 à sa seule portée allégorique³⁷⁹ comme on l'a d'ailleurs trop souvent fait avec le récit de la concubine du lévite en Jg 19. Pour en revenir à la question de l'enfermement, Gansell avance une idée très intéressante à propos de l'interprétation du motif de la femme à la fenêtre : « *Levantine "women at the window" ivory panels may play upon this dynamic, teasing the (male) viewer with hypothetical glimpses of beautiful secluded women* » (2008, p. 190). Bref, ces images participent possiblement d'une forme d'érotisation de la domination.

3.5.7 La fenêtre comme lieu de transition

Pour conclure cette courte exploration des significations proposées pour le motif de la femme à la fenêtre afin d'éclairer la mort d'Izebel, l'idée de la fenêtre comme lieu de transition est avancée non seulement par Beach dans une perspective archéologique, mais aussi par Seeman dans une perspective plus narratologique. En effet, selon Beach, le motif de la femme à la fenêtre transmet des valeurs spécifiques de l'ordre du passage de la vie à la mort³⁸⁰, entre autres en ce qui a trait au pouvoir royal (1993, p. 100). Everhart abonde dans le même sens lorsqu'elle affirme : « *the setting for Jezebel's window stance in 2 Kings 9 is certainly a life-death transformation of power from one monarch to another* (2010, p. 690). Le motif peut aussi s'accompagner de certaines connotations funéraires. C'est entre autres le cas dans les *Métamorphoses* d'Ovide (14,696-761), lorsque Aphrodite pétrifie une jeune fille, celle-ci ayant méprisé le cortège

³⁷⁹ À propos des dangers de la lecture allégorique d'un point de vue postcolonial, cf. Suleri, 1992, p. 759 et Katrak, 1989, p. 158-159.

³⁸⁰ La limite mort-vie apparaît très clairement en Gn 8,6 alors que Noé ouvre la fenêtre de sa « boîte ». Cette seule ouverture sur le monde et les oiseaux qu'il en fera sortir permettra de vérifier si la survie est possible dans toute cette eau.

funèbre de son soupirant, passant sous sa fenêtre (Ackerman, 1998, p. 155-156; Appler, 2004, p. 31-32; Beach, 1993, p. 100). Ces mêmes connotations d'ordre funéraire et de succession, Beach les retrouve dans la représentation d'Izebel à la fenêtre (Beach, 1993, p. 101; cf. Appler, 2004, p. 31). Cela *a contrario*. En effet, la nécessité d'un rite de mémoire pour signaler et prononcer le passage d'une dynastie à une autre est niée, abolie à travers la mise à mort d'Izebel par Yéhou et ses complices. Selon Beach, 2 R 9,37 doit se lire comme un renversement sarcastique des visées mémorielles et funèbres du *marzeah*³⁸¹ (1992, p. 101). Cependant, la tentative d'éradication d'Izebel de la mémoire collective, et de la déesse qu'elle représente peut-être, est un échec. On se souvient bien davantage de la souveraine phénicienne que de Yéhou l'usurpateur (Beach, 1993, p. 101).

Lieu de passage, la fenêtre est aussi un lieu d'opposition (Seeman, 2004, p. 39). En tant qu'ouverture, elle est un lieu de circulation qui n'est pas sans présenter certains dangers, ce dont témoignent quelques passages bibliques. En effet, ce sont les voleurs (Jl 2,9), mais aussi la mort³⁸² (Jr 9,20) qui entrent par la fenêtre. Selon Seeman, ce qui s'articule à travers et autour des fenêtres est souvent de l'ordre de la limite, de la hiérarchie ou de l'opposition. La fenêtre est un seuil où se négocient des tensions culturelles entre les groupes (Seeman, 2004, p. 2 et 5). Le genre constitue une variante importante de ces représentations fenêtrées. En effet, selon l'analyse de Seeman, le regard d'un homme à la fenêtre pose les limites d'un groupe, d'une maison (2004, p. 6-7). Une femme à la fenêtre est un

³⁸¹ Beach soutient par ailleurs que le motif de la femme à la fenêtre se retrouvait sans doute sur le mobilier du *marzeah*, inscrivant d'emblée Izebel dans ce cadre mémoriel et possiblement funéraire (cf. Beach, 1993 ; Appler, 2004, p. 32 ; Gaines, 1999, p. 84). Cf. *infra* en ce qui concerne les critiques de Beach, en particulier son interprétation à partir de l'institution du *marzeah*.

³⁸² À ce sujet, cf. le cycle de Baal, en particulier la construction de son palais. Le dieu refuse qu'on y place une fenêtre, craignant la fuite ou l'enlèvement de ses filles et surtout que ne s'y introduise le dieu Môt, la mort (V, 120-VI, 15 ; VII, 15-20, etc. dans Cacquot et Sznycer, 1970, p. 413ss).

lieu de focalisation bien différent qui vient signifier la traversée de la limite, la violence, la rupture de l'ordre, la chute d'une dynastie, d'un régime (Seeman, 2004, p. 15). Ici encore, une réflexion sur l'érotisation de la domination est de mise. À travers ces espaces liminaires, ces écrans que sont les fenêtres, ce ne sont pas seulement la vie et la mort de dynasties et de royaumes qui se jouent, mais aussi celles des femmes. La femme à la fenêtre met en scène l'échec du pouvoir féminin, ce dont témoignent les expériences d'Izebel, de Mikal et de la mère de Sisera. En effet, à travers ces fenêtres continuent de circuler, malgré tout et non sans une grande part d'ambiguïté, des significations qui ont pu contribuer à la sexualisation et à l'altérisation ethnique d'Izebel, à sa diabolisation d'un point de vue biblique. En effet, déesses, prêtresses de cultes étrangers et prostituées continuent de hanter la signification de cette représentation féminine, un motif dont les origines phéniciennes rappellent d'ailleurs l'impossibilité de dissoudre cette menaçante altérité pour Israël. Si cette altérité contribue à alimenter la diabolisation d'Izebel par les rédacteurs, une part de celle-ci refuse une domestication complète au service de l'idéologie dominante (DH) en 1-2 Rois. Loin d'être désarmée, Izebel à sa fenêtre n'est pas simplement une « figure du mal » théorique. Elle inspire encore le malaise et la crainte d'une altérité qui résiste.

3.6 La séance de maquillage et de coiffure

Avant l'arrivée de Yéhou qui vient de commettre un double régicide, Izebel se maquille et se coiffe, puis s'installe à sa fenêtre : « Elle orna de *kohl* ses yeux et elle fit belle (coiffa) sa tête ». Cette séance cosmétique a déconcerté plus d'un exégète. On a entre autres reproché à Izebel de s'engager dans des activités bien futiles au seuil de sa mort, des activités toutes « féminines » (Gray, 1970, p. 538).

S'il est effectivement possible que la scène de maquillage soit une entreprise de féminisation et de sexualisation d'Izebel dans le récit, participant des interprétations subséquentes dans l'histoire de la réception, ces commentaires témoignent néanmoins d'une méconnaissance de l'importance des cosmétiques dans le Proche-Orient ancien, et du rôle qu'ils jouent dans la construction de la féminité.

3.6.1 Maquillage : de la séduction à la trahison

Le maquillage a des origines à la fois magico-religieuses et médicales (Dayagi-Mendels, 1989, p. 8). D'ailleurs, ce furent d'abord les visages des statues de divinités qui furent maquillés (Dayagi-Mendels, 1989, p. 36; Walter *et al.*, 1999, p. 10). Éventuellement, ces pratiques gagnèrent en importance chez les femmes comme chez les hommes pour soigner et rendre le visage plus attrayant (Dayagi-Mendels, 1989, p. 8 et 36). En ce qui concerne le maquillage des yeux, qui m'intéresse plus particulièrement dans le cas présent, il a longtemps été employé dans des visées magico-religieuses, mais aussi pour protéger les yeux et la peau des insectes et du soleil (Dayagi-Mendels, 1989, p. 36). En Égypte, les femmes ont éventuellement commencé à utiliser le *kohl*³⁸³, poudre mélangée avec de l'huile, encore très répandu dans plusieurs régions du monde, afin de mettre leurs yeux en valeur, leur donner une apparence élargie, brillante et ainsi embellir leurs visages (Dayagi-Mendels, 1989, p. 36 ; Slotki in Greig-Berens, 2011, p. 94, note 48; Gray, 1970, p. 538). La différenciation entre usages médicaux et cosmétiques des produits du maquillage n'a jamais été très claire

³⁸³ Hérodote mentionne le *gukhlu*, de même racine que le *kohl*, dont les Babyloniens auraient fait usage pour maquiller leurs yeux. Gray note l'assyrien *guhlu*, un produit qui aurait fait partie du tribut d'Hézékiah à Sennachérib (1970, p. 538). Cogan et Tadmor notent de même la présence de cette racine en akkadien (*guhlu*) (CAD 125) et arabe (Ibn Janah) (1988, p. 111).

(Dayagi-Mendels, 1989, p. 58). Les cosmétiques étaient aussi utilisés par le peuple d'Israël, ce dont témoignent plusieurs passages bibliques.

Le פֶּחַח dont il est question dans le texte à l'étude (2 R 9,30) est le plus souvent traduit par le terme d'antimoine ou de stibium (Hobbs, 1986, p. 114), mais certains supposent plutôt l'emploi de galène ou d'autres minéraux dans la confection de ce fard (Walter *et al.*, 1999, p. 13; Sommer, 1943). En syriaque, la racine renvoie à l'idée de pulvériser quelque chose (Appler, 1999, p. 64³⁸⁴; Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 806). Il s'agit d'une poudre noire utilisée pour le maquillage des yeux, des paupières, des cils et des sourcils (Cogan & Tadmor, 1988, p. 111; Gray, 1970, p. 538; Greig-Berens, 2011, p. 94, note 48). Le khôl, soit la racine כָּהַל, en est un synonyme fréquent (Cogan & Tadmor, 1988, p. 111). Cette racine n'apparaît qu'à une seule reprise dans la Bible hébraïque, soit en Ez 23,40 (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 471) ainsi que dans le Targoum de 2 R 9,30 (Cogan & Tadmor, 1988, p. 111).

Le terme פֶּחַח est précédé d'un *beth instrumenti* (בִּ) en 2 R 9,30 (Cogan & Tadmor, 1988, p. 111). Il est employé à cinq reprises dans la Bible hébraïque³⁸⁵. Dans trois cas sur cinq, פֶּחַח suppose la connotation négative d'un comportement féminin, qu'il s'agisse d'Izebel, d'une Jérusalem personnifiée dont la séduction est désormais inefficace (Jr 4,30) ou des sœurs Oholah et Oholivah dont les activités sexuelles sont symbole d'idolâtrie (Ez 23,40) (Dayagi-Mendels, 1989, p. 40; cf. Crowell, 2013, p. 12-13). Ainsi, sans surprise, le maquillage participe

³⁸⁴ Le maquillage annonce d'emblée la mort d'Izebel sous les sabots des chevaux (Appler, 1999, p. 64).

³⁸⁵ Dayagi-Mendels mentionne, au contraire de Mandelkern, l'occurrence en Jb 42,14, le terme faisant partie du nom de la fille de Job, *Keren-Happukh*, « Corne de *Poukh* » (kohl). Ce nom vient clairement souligner la beauté de la fille de Job (cf. Gansell, 2008). Cependant, Dayagi-Mendels oublie 1 Ch 29,30 où les pierres de *poukh* sont mentionnées comme faisant partie de la construction du temple/de la maison de Dieu (Mandelkern, 1962, p. 945).

non seulement de l'embellissement des femmes, mais aussi d'une représentation particulière, voire négative, de leur genre et de leur sexualité. Gaines avance l'idée selon laquelle le *kohl* noir est souvent un symbole de tromperie dans la Bible hébraïque (Gaines, 2000, p. 7; cf. Gansell, 2008, p. 176-177). Il est vrai que le maquillage est lourd d'une signification plutôt négative dans les occurrences mentionnées, ce n'est pourtant pas le cas ni dans le Cantique des cantiques ni dans les livres d'Esther et de Judith (Gansell, 2008, p. 177-178). Comme le rappelle Gansell, dont la thèse de doctorat porte sur les représentations de l'idéal de beauté féminin au Proche-Orient ancien à partir des plaques d'ivoire du premier millénaire, le maquillage faisait partie intégrale d'un tel idéal de beauté (Gansell, 2008, p. 163). Les yeux se devaient d'être larges et noires « to enhance their innate characteristics », comme ceux des gazelles ou les « réservoirs d'Heshbôn » (Ct 7,5) (Gansell, 2008, p. 248 ; cf. Gaines, 2000, p. 7). Ainsi, ce qui rend le maquillage problématique, du point de vue des narrateurs bibliques, c'est bien davantage son association avec l'image métaphorique de la fornication pour représenter l'idolâtrie et les cultes étrangers (cf. Gaines, 1999, p. 80).

Le verbe employé pour désigner l'application du maquillage est **שם**, « mettre », « placer », au *qal*, *wayyiqtol*, 3^e personne du féminin singulier. Lorsqu'on explore les différents emplois de **שם**, on dégage une piste d'interprétation particulièrement intéressante qui permet d'associer femme étrangère ou idolâtre et sexualité illicite au verbe **שם** employé au féminin. En effet, en Jg 4,21, Yaël, cette autre femme étrangère sur laquelle portait le premier chapitre de cette thèse, accomplit un geste qui implique un verbe identique et qui mène au meurtre du général Sisera. On retrouve de même plusieurs occurrences du verbe **שם** au *qal*, parfait, 2^e personne du féminin singulier dont les sujets sont les

suivants : Babylone, sous les traits d'une femme de mauvaise vie (Is 47,6.7) ; Israël représentée en femme idolâtre et adultère (Is 57,7.8.11) ; finalement, Oholah et Oholivah, prostituées, figures de l'idolâtrie (Ez 23,41). La même idée de séduction se retrouve en Rt 3,3 alors que Noémi conseille Ruth la Moabite quant au comportement à adopter envers Boaz, entre autres de se faire belle et de se vêtir (« mettre ») d'un certain manteau afin de lui rendre visite au lieu où il dort (Gansell, 2008, p. 178). Il est important de rappeler qu'à l'exception de Ruth, les personnifications féminines de Babel, d'Israël, les sœurs Oholah et Oholivah et la nomade Yaël sont toutes porteuses de certaines connotations sexuelles et menaçantes. On retrouve ces mêmes connotations chez Izebel en train de se maquiller.

L'expression עֵינֶיהָ, « yeux d'elle », fournit un autre indice intéressant en faveur de la thèse de la séduction. Il y a uniquement sept occurrences de « ses yeux » avec suffixe féminin dans la Bible hébraïque. Il y est effectivement rarement question du regard féminin. Parmi les occurrences, trois retiennent particulièrement mon attention en raison de la connotation érotique sous-jacente dont elles sont porteuses : les yeux de la femme de Potiphar, clairement désirante, qui se pose sur Joseph (Gn 39,7) et ceux d'Oholivah qui expriment son désir pour des Babyloniens (Ez 23,16). La scène où Rébecca élève « ses yeux » et voit celui qui sera son époux, Isaac, pour la première fois, présente peut-être, elle aussi, un contexte érotique et certainement nuptial (Gn 24,64). En plus de ces passages et de ceux identifiés plus haut où apparaît le mot עֵינַי (Jr 4,30 ; Ez 23,40), Gaines en identifie trois autres où les yeux sont clairement associés à une entreprise de séduction : en Is 3,16, les filles de Sion seront punies pour leurs regards langoureux ; en Pr 6,24-26, on avise les jeunes hommes d'être prudents face à la séduction de la femme étrange, en particulier le piège que représentent ses yeux (« paupières ») ; enfin, en Sir 26,9-11 (grec), on affirme reconnaître la femme

adultère à ses paupières et sa manière de dévisager. Les auteurs et rédacteurs accordent donc un grand pouvoir de séduction et de menace aux yeux des femmes. Le fard ne vient-il pas accentuer cette menace ?

De nombreuses significations, de la séduction à la trahison, se croisent dans un seul et même geste : celui du maquillage. Au seuil de sa mort, Izebel choisit très clairement de mettre en scène, de « performer » un idéal de beauté ancien. Elle orne ses yeux de כִּנֹּף, les rend plus larges, plus brillants et satisfait ainsi aux normes de la féminité. Cependant, comme toutes ces autres femmes bibliques fardées, Izebel incarne aussi une menace pour les hommes autour d'elle, que celle-ci prenne la forme de sa sensualité, de ses tendances idolâtres ou de ses origines étrangères. Au creux de cette menace, on trouve déjà un indice de résistance dans la posture d'Izebel à la fenêtre.

3.6.2 Coiffure, beauté et royauté

Le deuxième geste posé par Izebel, soit le moment « coiffure » de la scène, correspond au segment וַתַּיִטֵּב אֶת־רֹאשָׁהּ, soit « elle fit belle la tête d'elle ». Le verbe יָטַב est ici conjugué au *Hiphil*, *wayyiqtol*, 3^e personne du féminin singulier. Dans la forme *Hiphil*, le verbe signifie « faire le bien », « causer la joie », « agir avec droiture », mais aussi « rendre une chose bonne, droite, belle » (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 406). Je me suis particulièrement intéressée aux occurrences de ce verbe lorsque le sujet en est féminin. Au *Qal*, on en retrouve plusieurs dans le livre d'Esther. En effet, au chapitre 2, verset 4, on dit que la jeune fille qui plaira au roi sera la prochaine reine. Dans le verset précédent, on nous informe que des jeunes beautés de partout à travers le royaume sont réunies dans un harem afin

de recevoir des soins de beauté spéciaux dont elles ressortiront encore plus resplendissantes. Le même verbe se retrouve de nouveau, cette fois-ci au *wayyiqtol*, au verset 9. Le roi est ébloui par la beauté d'Esther³⁸⁶. Izebel et Esther sont toutes deux des femmes qui cultivent leur beauté respective en milieu royal. Si l'entreprise de séduction d'Esther est explicitement déclarée, la scène d'Izebel à la fenêtre présente plutôt des indices en ce sens, sans en dévoiler davantage. L'exploration des occurrences de l'adjectif féminin *טובה*, en particulier au construit, m'a aussi menée à découvrir quelques « belles » aux histoires intéressantes. En effet, l'expression *טבת מראה*, « belle à regarder », est employée à plusieurs reprises pour identifier de jolies femmes dans la Bible hébraïque. D'abord, Rébecca est ainsi désignée à deux reprises en Gn 24,16; 26,7. Ensuite, en 2 S 11,2, les mêmes mots sont utilisés alors que nous occupons la posture voyeuse de David, regardant Bathsheba se baigner. Finalement, l'expression revient à trois reprises dans le livre d'Esther (1,11; 2,3.7). Mon exploration m'a aussi menée à découvrir que la racine *טב* apparaît de même dans un passage déjà mentionné en raison des « fornications » et « sorcelleries » qui s'y trouvent : il s'agit de Nahoum 3,4. Ninive y est décrite comme étant *טובה חן*, « pleine de grâce, de charme ». *טבת* au pluriel est aussi employé à deux reprises pour désigner les filles de l'Adam en Gn 6,2 ainsi que les jolies jeunes filles qui s'affrontent pour siéger auprès du roi dans le livre d'Esther, chapitre 2, verset 2.

Il est frappant de remarquer à quel point chaque occurrence de cette racine signale la primauté du regard masculin dans chacun des récits mentionnés : le point de vue des fils des dieux dominant dans le récit de Gn 6,2; celui du serviteur d'Abraham dans la rencontre avec Rebecca et finalement celui de

³⁸⁶ Le livre d'Esther compte un nombre impressionnant d'occurrences de la racine *טב/טבת* (cf. Mandelkern, 1962, p. 438-441).

David qui se délecte de l'image d'une Bathsheba dénudée³⁸⁷. Le contexte dans lequel s'inscrit Izebel est certes patriarcal, mais il est tout de même un peu différent. Elle aussi s'engage dans une série de gestes cosmétiques et de soins de beauté, tout comme les jeunes filles qui espèrent devenir la prochaine reine dans le livre d'Esther. Tente-t-elle, elle aussi, de séduire un roi? Comme Ninive dont la personnification est associée à une sexualité transgressive et à la sorcellerie en Na 3 :4, Izebel exerce ses charmes et est d'ores et déjà menaçante.

De même, le mot **קִרְטָן** apparaît 6 fois dans la Bible hébraïque avec le même suffixe pronominal au féminin. Dans 4 cas, il désigne la tête d'une femme. Une fois de plus, un parallèle à connotation « esthétique » est possible avec Esther, car l'expression sert à désigner le diadème dont elle est coiffée, après l'expulsion de Vashti (Est 2,17). Dans le livre d'Ezékiel, à deux reprises, le mot **קִרְטָן** est aussi employé avec différents suffixes pronominaux au féminin pour indiquer le port d'un diadème. Au chapitre 16, verset 12, Jérusalem, sous les traits d'une femme adultère, est couronnée d'une tiare. Au chapitre 23, verset 42, des hommes épris des sœurs Oholah et Oholivah les coiffent de diadèmes. Aucune couronne n'est mentionnée dans la scène de 2 R 9,30. Néanmoins, plusieurs exégètes n'ont pas hésité à faire de la séance de coiffure d'Izebel, un véritable couronnement, même en l'absence de la dite couronne (Ahlström et Steck *in* Ben-Barak, 1994, p. 175; Gohdes-Luhmann, 2004, p. 241; Hazleton, 2007, p. 178). Garcia-Treto suggère pour sa part une simple allusion à une scène de couronnement et possiblement à une onction royale en raison de la séance de maquillage et de coiffure (1990, p. 58). Le parallèle entre Izebel et Esther réunit donc à la fois les thématiques du pouvoir royal et de la séduction. Ce dernier thème se retrouve aussi dans les deux passages d'Ezékiel mentionnés, entraînant chaque fois de terribles

³⁸⁷ Pour un point de vue lesbien sur ce récit qui permet un déplacement du regard androcentrique, cf. Guest, 2008.

conséquences. Cependant, romance et séduction sont aussi impliquées dans les occurrences du mot ראש dans le Cantique des Cantiques, et ce, de manière très positive, alors que les amants décrivent tour à tour la beauté de l'aimé.e (Ct 5,2.11; 7,6) ou pour décrire leur étreinte commune (Ct 2,6;8,3). Ainsi, les têtes de femmes rassemblent à elles seules une grande variété de significations, de l'ordre de la séduction comme du pouvoir royal, dans ses formes menaçantes et bienveillantes.

La plupart des exégètes ont interprété l'embellissement de la tête non pas comme le fait de l'orner d'un diadème ou d'autres bijoux, mais plutôt comme le fait qu'Izebel se soit attardée à sa coiffure. En effet, dans le monde sémitique, la tête en tant que tout peut très bien servir à en désigner les parties, soit la chevelure (Gault, 2012, p. 127; Parker, 1978, p. 76, note 8). Bien que Gaines affirme qu'il y ait peu de traces d'une association entre cheveux et séduction dans la littérature du Proche-Orient ancien, rien n'est moins vrai (Gaines, 1999, p. 81 *contre* Parker, 1978, p. 76). Comme le démontre Gault dans son étude comparative portant sur les représentations du corps dans le Cantique des cantiques, il y a une association étroite entre cheveux et beauté non seulement dans cette poésie amoureuse (Ct 4,1; 5,11; 7,6), mais aussi dans la saga de Samson (Jg 16,13), dans l'histoire d'Absalom (2 S 14,25-26), celle de Susanne dans le livre de Daniel (Dn 13,32), en Is 3,24 où il est question d'une chevelure féminine savamment ouvragée, etc. (Gault, 2012, p. 127; Dayagi-Mendels, 1989, p. 72 et 76). Les textes de la Bible hébraïque et du Proche-Orient ancien se rejoignent dans un idéal de beauté commun : celui des cheveux longs et foncés (Galpaz-Feller, 2005, p. 83; Gansell, 2008, p. 267; Gault, 2012, p. 132). Gansell abonde dans le même sens que Gault et affirme « overall, women in the Hebrew Bible were physically evaluated in terms of their faces, bodies, skin, and hair which they enhanced through bathing, cosmetics, fragrance, dress and

adornment » (Gansell, 2008, p. 173, je souligne). L'étude comparative de Gault le mène à soutenir que la chevelure des femmes est un critère de beauté dans toutes les littératures consultées : égyptienne, mésopotamienne, gréco-romaine, etc. (2012, p. 128). Plusieurs textes du Proche-Orient ancien mettant en scène des déesses confirment cette idée.

3.6.3 Les déesses à l'ouvrage : maquillage et coiffure

En effet, il faut rappeler que l'idéal de beauté qui semble régir à la fois le motif de la femme à la fenêtre et la représentation biblique d'Izebel est aussi porté par les représentations des déesses auxquelles sont dédiés des cultes au premier millénaire ANE. La déesse qui retient le plus l'attention à ce sujet est très certainement Inanna-Ishtar. Le chant d'amour d'Inanna-Dumuzi le confirme alors qu'elle se maquille à l'aide de *kohl* et se coiffe avant l'arrivée de son amant (Gault, 2012, p. 128). On mentionne par ailleurs qu'Inanna conserve ce maquillage lorsqu'elle descend aux enfers pour chercher Dumuzi. Au fur et à mesure de sa descente, elle doit se défaire de toutes ses parures, mais pas de son *kohl* qui se nomme « Qu'un homme vienne, qu'il vienne » (Gansell, 2008, p. 220). Le *kohl* semble ainsi faire véritablement partie de l'identité d'Inanna. On la nomme même « Kohl (*shim-zi*) du roi, Kohl de Dumuzi (DI V 1-2) » (Gansell, 2008, p. 220). Elle est non seulement amante, mais aussi parure de Dumuzi dans le cadre de ce chant d'amour (Gault, 2012, p. 128). McKinlay note aussi la préparation cosmétique entreprise par la déesse Astarté afin de recevoir Eshmun (2002, p. 306; 2004, p. 80). La déesse Hathor pourrait aussi être mentionnée en raison de sa chevelure à laquelle on reconnaît des traits érotiques (Galpaz-Feller, 2005, p. 78). Ainsi, selon plusieurs exégètes, Izebel

s'inscrit dans une dynamique érotique tout comme les déesses Inanna, Astarté et Hathor.

Néanmoins, une autre déesse ouvre une voie d'interprétation bien différente. Il s'agit d'Anat. En effet, plusieurs exégètes ont tracé un intéressant parallèle entre Izebel et la déesse Anat (Appler, 1999, p. 67-68 ; 2004, p. 152-164, 171-173, 185-188; Hoffeditz & Yates, 2005, p. 218 ; Moore, 2003, p.108-109). Toutes deux se maquillent les yeux avant l'affrontement : l'une à l'antimoine, l'autre au murex (teinture d'escargot) (CTU 1.2.2.2-3). Si pour Moore, cette séance de maquillage est l'occasion de pousser plus loin la parodie de la religion cananéenne, pour Appler, c'est aussi une manière de rappeler le pouvoir de la déesse cananéenne qui s'exprime à travers Izebel (Appler, 2004, p. 172-173). D'un point de vue historique, l'utilisation du mythe de Baal et d'Anat par les rédacteurs est difficilement démontrable. Cependant, dans une perspective synchronique, le parallèle permet d'ouvrir un espace de signification autre que celui de la séduction suggérée par la scène, un comportement très souvent attribué aux femmes étrangères dans la Bible hébraïque (Streete, 1997).

Le détour par les déesses permet d'ailleurs de réconcilier les deux interprétations principales soutenues en ce qui concerne la scène de maquillage et de coiffure d'Izebel. Toutes deux ont trait à l'exercice d'un pouvoir, séducteur ou royal. L'intérêt porte avant tout sur le champ de forces entre ces deux pôles, les tensions qui existent dans la représentation d'Izebel, entre captivité et résistance. Les deux pouvoirs méritent notre attention afin de mieux comprendre le portrait de la souveraine et de quelles manières elle est l'objet d'une altérisation à la fois ethnique et de genre.

3.6.4 Izebel et l'art de la séduction

Le principal représentant de l'interprétation traditionnelle de la séance de maquillage et de coiffure comme tentative de séduction est Parker (1978, p. 69 ; cf. Gaines, 1999, p. 81; 2000, p. 6-7; Greig-Berens, 2011, p. 95; Crowell, 2013, p. 12). Plusieurs autres commentatrices et commentateurs ont néanmoins souligné l'importance de cette position aussi bien dans la littérature savante que chez les prédicateurs et les écrivains (Brewer-Boydston, 2011, p. 140; Macia, 2007, p. 147). Selon Parker, dans cette scène, Izebel se prépare aux plaisirs amoureux, comme plusieurs femmes l'ayant précédée dans la littérature du Proche-Orient ancien. Parker et d'autres se réfèrent non seulement aux textes bibliques indiqués ci-contre, mais aussi à Pr 6,24-26, au Cantique des cantiques (4,1 ; 6,5 ; 7,5-6) et aux comportements séducteurs des filles de Sion en Is 3,16 (Parker, 1978, p. 68-69; cf. Gaines, 2000, p. 7; Olyan, 1985, p. 205-206). Il cite plusieurs autres exemples issus de textes anciens où coiffure, maquillage et séduction amoureuse sont associés : Héra se coiffe afin de séduire son mari dans l'Iliade (XIV, 176-78); dans un texte sumérien, une prêtresse se prépare afin de participer à un rite sexuel avec le roi d'Ur (3^e dynastie); plusieurs chants d'amour égyptiens contiennent de telles références à une « séance beauté », tout comme le *Conte des deux frères* et le Testament de Reuben 5,5³⁸⁸, etc. (Parker, 1978, p. 68-69). Izebel s'inscrirait, elle aussi, dans un tel contexte d'amour et de séduction. Selon Parker, ce sont les gestes d'Izebel qui doivent orienter la manière d'interpréter le passage et non ses paroles, soit l'insulte qu'elle formule

³⁸⁸ « Fuyez donc la luxure mes enfants, et interdisez à vos femmes et à vos filles de parer leur tête et leur visage pour tromper l'esprit, car toute femme qui use de ces artifices est réservée pour le châtiment éternel », traduction de Marc Philonenko (1987, p. 823).

à l'endroit de Yéhou en l'appelant « Zimri, assassin de son³⁸⁹ maître » (1978, p. 69-70).

D'ailleurs, il ne s'agit pas d'une insulte, mais bien d'une démonstration d'admiration selon Parker (1978, p. 72-73³⁹⁰). Il conçoit Izebel comme une femme fatale qui exerce et apprécie pouvoir et violence, même lorsque celle-ci est accomplie aux dépens de son propre fils, assassiné quelques versets plus haut (Parker, 1978, p. 73 ; Gaines, 2000, p. 6). Elle tente de séduire Yéhou en mettant à profit sa beauté afin de garder la vie sauve (Parker, 1978, p. 73-74). Bref, Parker en fait une véritable dévergondée. Elle miserait ainsi sur sa propre sexualisation pour survivre au coup d'état de Yéhou. Son œuvre de séduction lui permettrait de se joindre au harem de Yéhou³⁹¹ (Barré, 1988, p. 76-78; Beal, 2007, p. 91 note 99 ; Dutcher-Walls, 2004, p. 76 ; Gaines, 1999, p. 81; 2000, p. 6; Hoffeditz & Yates, 2005, p. 211; Parker, 1978, p. 73). Son interprétation participe dès lors du passage d'une représentation métaphorique de l'adultère attribué à Izebel en 2 R 9,22 à une conception « littérale » en termes sexuels (cf. Hazleton, 2007, p. 9 et 176). Gaines dénonce d'emblée le sexisme de cette hypothèse qui suppose que le pouvoir des femmes réside dans leur seule sexualité (1999, p. 81).

³⁸⁹ À propos du changement de la deuxième à la troisième personne du singulier, Beal rappelle l'explication de Burney (1903, p. 300) : « it is "idiomatic in Heb. to change to the 3rd pers. after an opening vocative " » (Beal, 2007, p. 93, note 205).

³⁹⁰ Il traduit par « Is all well, strong one, who has killed his master ? » (Parker, 1978, p. 74)

³⁹¹ En effet, un nouveau roi, peu importe qu'il soit un usurpateur ou un héritier légitime, pouvait s'approprier la ou les femmes de son prédécesseur (Parker, 1978, p. 73). Cf. 2 S 3,6-7 ; 12,8 ; 16,21-23 ; 1 R 2,17 ; 2,22.

3.6.5 Représentation royale d'Izebel

La seconde alternative la plus populaire parmi les exégètes en ce qui concerne la séance de « beauté » d'Izebel a plutôt à voir avec la dernière – et la meilleure – impression qu'elle souhaite laisser avant de mourir : celle d'une reine puissante qui disparaît en beauté (Ackerman, 1998, p. 160; Beal, 2007, p. 91 note 99; Brenner, 2000, p. 101; Camp, 1992, p. 104; Dutcher-Walls, 2004, p. 76; Everhart, 2010, p. 692; Garcia-Treto, 1990, p. 58; Hazleton, 2007, p. 177; Jackson, 2012, p. 177; Olyan, 1985, p. 205; Walsh, 2013, p. 326). Sans entrer dans les débats autour de la désignation d'Izebel comme d'une « reine-mère », une *מְלִיכָה*³⁹² (Ackerman, 1993, 1998; Andreasen, 1983; Ben-Barak, 1994; Bowen, 2001, etc.), on se doit en effet de reconnaître, avec plusieurs tenant.e.s de cette hypothèse, que la princesse phénicienne souhaite quitter cette vie majestueusement à la manière des Nefertiti (ANEP, 141) et des Cléopâtre (Beal, 2007, p. 91 note 99; Gaines, 1999, p. 82; Hobbs, 1986, p. 114), une manière de défier jusqu'au bout Yéhou qu'elle méprise (Greig-Berens, 2011, p. 95; Hazleton, 2007, p. 180; Hoffeditz & Yates, 2005, p. 211; Jackson, 2012, p. 174; Macia, 2007, p. 147; Olyan, 1985, p. 206) et peut-être même de lui inspirer de la crainte (Beal, 2007, p. 91; Kolakowski, 2000, p. 104). Elle affirme son pouvoir³⁹³ jusqu'au dernier instant, niant que la mort de son fils, dont elle a sans doute été prévenue, signe le glas de la dynastie des Omrides. Elle est encore là (Brewer-Boydston, 2011, p. 141).

³⁹² Cf. 2 R 10,13.

³⁹³ Sans adhérer à une interprétation clairement « royale », Pruin note néanmoins la fonction narratologique des trois éléments analysés, soient la posture à la fenêtre, le maquillage et la coiffure : Izebel s'élève trois fois avant de tomber trois fois. (2007, p. 223).

Maquillage et coiffure participent de son dernier acte de bravoure. Selon Gaines, la visée n'est d'ailleurs pas seulement royale, mais aussi guerrière. À son avis, il s'agit d'une « parure de guerre » (*war paint*). Le cosmétique devient une véritable « armure féminine » pour lutter jusqu'à la fin (Gaines, 2000, p. 7; cf. Brewer-Boydston, 2011, p. 143; Hazleton, 2007, p. 177; Moore, 2003, p. 108). Un rapprochement avec la Judith biblique se préparant à rencontrer Holopherne (Jdt 10,3-4), mais aussi avec la sanguinaire déesse Anat précédemment mentionnée, vient ici rapidement à l'esprit. Des parallèles avec les pharaons égyptiens et les guerriers spartiates sont aussi tracés. Les premiers emploient le *kohl* lors de leurs apparitions royales, les seconds avant le combat (Gaines, 1999, p. 79; cf. Brewer-Boydston, 2011, p. 141). Hazleton interprète de même le maquillage d'Izebel comme une sorte de masque qui lui permet de garder son sang-froid dans l'affrontement qui l'oppose à Yéhou (Hazleton, 2007, p. 183; cf. Gaines, 1999, p. 78; 2000, p. 7).

L'hypothèse de la séduction aurait pu me mener à considérer uniquement de quelles manières la représentation d'Izebel est sexualisée, une manière de l'« altérer » en tant que femme et en tant qu'étrangère à laquelle on reproche ses mœurs légères. Cependant, la dimension royale de sa représentation m'oblige à considérer certains éléments de résistance dans cette scène qui est sa dernière.

3.6.6 Critiques de la thèse de la séduction

L'hypothèse minoritaire de la séduction, principalement défendue par Parker, est fortement critiquée par plusieurs exégètes, principalement en raison de

l'insulte dont elle accable Yéhou dans le verset suivant. Comment pourrait-elle tenter de séduire celui qu'elle méprise ouvertement et qui vient d'assassiner son fils (Macia, 2007, p. 147) ? Par ailleurs, quelques auteur.e.s n'hésitent pas à s'opposer à la thèse de Parker en faisant intervenir un pseudo-réalisme franchement patriarcal, selon lequel Izebel, en raison de son âge avancé³⁹⁴ au moment de la scène, ne tente certainement pas de séduire Yéhou. Un tel comportement ne serait-il pas absurde et grotesque de la part d'une grand-mère (Brewer-Boydston, 2011, p. 142; Gaines, 1999, p. 79 ; cf. aussi Lamb, 2007, p. 100 et White, 1997, p. 74) ? En effet, dans un contexte de rapports de pouvoir hommes-femmes, le vieillissement des femmes les dépossède de tout pouvoir de séduction en les invisibilisant (Löwy, 2005, p. 108-110). Il n'est pas impossible que les rédacteurs aient précisément adopté cette perspective pour ridiculiser Izebel. Pourtant rien n'est si sûr à ce sujet.

D'autres arguments sont opposés à la thèse de la séduction de Parker. Selon Beal, elle ne tient pas la route précisément parce qu'elle ne respecte pas les règles narratives des récits bibliques telles qu'énoncées par Alter : les seules actions n'ont qu'un faible degré de fiabilité pour établir la caractérisation des personnages (Alter, 1981, 117; Beal, 2007, p. 91 note 99). De plus, selon Olyan, il s'agit d'une psychologisation de la scène des plus spéculatives (1985, p. 205). De l'avis de ce dernier, ce sont les paroles d'Izebel, et donc l'insulte, qui constituent la clé d'interprétation de tout le passage et non ses actions (1985, p. 206). Beal et Olyan semblent tous deux perdre de vue un principe d'analyse narrative des plus simples : les actions et les dialogues doivent être analysés ensemble (Ska et al., 1999, p. 9-10). On doit laisser les tensions et les contradictions s'exprimer dans le texte. L'explication par la seule séduction ne tient pas la route, effectivement.

³⁹⁴ Cohn décrit lui aussi Izebel comme étant « a queen mother past her prime » (2010, p. 96).

Pippin a raison d'affirmer : « the biblical Jezebel does not seek or find sexual pleasure » (Pippin, 1994, p. 204; cf. Hazleton, 2007, p. 9-10). Cependant, cela ne signifie pas pour autant que les connotations sexuelles soient absentes du récit de la mort d'Izebel (Brewer-Boydston, 2011, p. 142; Hoffeditz & Yates, 2005, p. 210; White, 1997, p. 74).

S'il est si difficile de trancher une fois pour toutes en ce qui a trait à la signification d'Izebel à sa fenêtre, n'est-ce pas précisément parce qu'elle convoque à la fois des connotations de l'ordre de la séduction et d'un mépris très « royal »? Captive d'une posture de bel objet regardé, prisonnière du regard androcentrique dans le texte, Izebel offre une résistance par le biais de l'insulte et du sarcasme, elle assimile Yéhou à l'usurpateur Zimri dont le règne dura sept jours. D'ailleurs, cette résistance n'émerge-t-elle pas aussi de l'intérieur même de ce féminin stylisé qu'elle offre à voir?

Selon McKinlay, le *kohl* qu'Izebel applique à ses yeux ainsi que la coiffure participent d'une féminisation³⁹⁵ de la scène et par le fait même d'une infériorisation. Elle soutient qu'il s'agit d'une manière pour les rédacteurs de disqualifier d'emblée Izebel. Le combat est une activité virile dont elle ne peut sortir victorieuse face au « véritable » guerrier Yéhou, surtout munie des seules armes de la séduction (McKinlay, 2002, p. 306-307; 2004, p. 81-82). On la discrédite d'emblée par le biais de sa représentation en rigidifiant les rôles de genres. Le maquillage et la coiffure, deux techniques de construction du corps féminin, rappellent en effet la perception de ce corps comme inférieur, déficient (Bartky, 1990, p. 71). Ces techniques sont nécessaires à la production de l'artifice de la féminité (Butler *in* Bartky, 1990, p. 65), du genre féminin comme

³⁹⁵ À ce sujet, cf. aussi Walsh, 2013, p. 326.

« stylisation répétée des corps » (Butler, 2006, p. 109-110), ces corps devenus « dociles » (Foucault *in* Bordo, 1993, p. 165-168 et Bartky, 1990, p. 63). Comme plusieurs l'ont déjà soutenu, les rédacteurs ont possiblement voulu vilipender Izebel en faisant appel aux stéréotypes de genre – elle devient un bel objet sexuel –, mais aussi en sapant sa crédibilité en la représentant comme une étrangère à la morale sexuelle douteuse (Bailey, 1995, p. 124).

Il ne faudrait pas oublier que cette femme détestée, adoratrice de Baal et d'Asherah, est aussi tenue responsable de la mort de nombreux prophètes ainsi que de Naboth, propriétaire d'une vigne convoitée par son mari. Les rédacteurs ont tenu à souligner à grands traits le statut de bouc émissaire d'Izebel par le biais d'une féminisation marquée de son personnage (McKinlay, 2002, p. 306-307; 2004, p. 81-82). En effet, féminiser, c'est aussi sexualiser, réduire le corps à sa sexualité (Appler, 2004, p. 48; Streete, 1997, p. 62-63; cf. Crowell, 2013, p. 12). Xénophon, dans son *Économique*, confirmait déjà l'existence d'une association ancienne entre femmes très maquillées et absence de moralité, voire prostitution (Xénophon *in* Dayagi-Mendels, 1989, p. 42). Une telle sexualisation, si elle s'applique à Izebel, se voit d'ailleurs renforcée par les traits de certaines déesses ou prostituées que suggère sa posture à la fenêtre. Certaines personnes, féministes ou non, pourraient vouloir interpréter les « pratiques » de la féminité d'Izebel comme un moyen d'expression et d'affirmation de celle-ci³⁹⁶. Pourtant, il faut rappeler la visée normative des soins de beauté. Les féministes Sandra Lee Bartky³⁹⁷ et Susan Bordo ne nient pas la possibilité d'une subversion des codes esthétiques imposés aux femmes, mais selon Bartky, repenser la féminité se devra d'être « a radical and as yet unimagined transformation of the female

³⁹⁶ Dans la foulée de ce que l'on nomme le *girly* ou *lipstick feminism*.

³⁹⁷ « Femininity as a certain "style of flesh" will have to be surpassed in the direction of something quite different, not masculinity, which is in many ways only its mirror opposite, but a radical and as yet unimagined transformation of the female body » (Bartky, 1990, p. 78).

body » (1990, p.78). Existe toujours le danger de réaffirmer la norme « féminine » et la domination de genre qu'elle suppose, y compris dans les actes de désobéissance à celle-ci (Bordo, 1993, p. 176-177). Selon le sociologue Éric Fassin, il est possible de repenser la séduction d'un point de vue féministe (2012, p.54ss). Ce projet nécessite cependant de suivre Michel Foucault et de différencier pouvoir et violence (Fassin, 2012, p.58-59). Selon Fassin, la séduction constitue cette tension entre la liberté et le pouvoir. Elle est donc toujours déjà problématique et implique le danger que l'oppression s'y installe au détriment de la liberté de l'autre. Concevoir la séduction autrement est donc une tâche sans fin (2012, p.59-63). Fassin est d'avis qu'une manière intéressante de repenser la séduction d'un point de vue féministe est de tenter de « troubler », de dénaturiser les rôles de genres qu'elle suppose (Fassin, 2012, p. 64-65). Se pourrait-il que ce soit précisément ce qui se trame dans la scène d'Izebel à sa fenêtre? N'adopte-t-elle pas une attitude dissonante du point de vue du genre alors que le pouvoir « féminin » de séduction et le pouvoir « masculin » des rois s'articulent l'un à l'autre dans la posture à la fenêtre de cette femme³⁹⁸? Izebel n'est-elle pas plus proche de la reine Vashti que d'Esther, osant défier Yéhou l'usurpateur et futur roi?

Par ailleurs, lorsqu'il est question de maquillage et de coiffure, on ne peut considérer la féminité ou le genre d'Izebel comme seul facteur d'importance. Il faut s'attarder à son intersection avec l'ethnicité et la classe. La signification de la séance de « beauté » est alors appelée à se transformer. Dans un échange épistolaire entre Robert S. Chang et Adrienne D. Davis datant de 2010 et intitulé « Making Up is Hard to Do : Race/Gender/Sexual Orientation in the Law School

³⁹⁸ Selon McKinlay, les rédacteurs ont peut-être l'intention de véhiculer une représentation d'Izebel marquée par l'insubordination du point de vue du genre. Ainsi, ce serait une manière de justifier sa défaite : elle ne se conduit pas comme une femme (2002, p. 307).

Classroom », Davis écrit : « gender performance is intrinsically racialized in our nation, and many black women, myself included, sometimes find the consumption of gender tools to be acts of racial rebellion. We also can find it therapeutic, a sort of soothing indulgence of our stressed out bodies, a racial refuge » (2010, p. 8). Ne devrait-on pas prendre en considération l'ethnicité d'Izebel, ses origines étrangères, de la même manière? Ne résiste-t-elle pas à la fois à l'altérisation ethnique et de genre, imposée de l'intérieur du texte par les rédacteurs, avec ses yeux maquillés? Comme le mentionnait Davis, les « outils de genre » sont souvent utilisés par des femmes de couleur « de manière stratégique pour accomplir des performances d'autorité » (2010, p. 9, ma traduction). En effet, Izebel appartient à une classe noble et ne laissera pas cette importante identité être oubliée. Son maquillage est une prothèse qui lui vient en aide pour occuper l'espace royal patriarcal.

En raison de cette appartenance de classe qui est la sienne et de la critique de Nzimande adressée aux exégètes féministes blanches qui n'ont que des louanges à proférer à l'endroit d'Izebel, je soutiens qu'il est important d'établir qu'Izebel n'est pas une subalterne au sens de Spivak³⁹⁹ (contre McKinlay, 2004, p. 77). Il est vrai qu'elle meurt d'une mort horrible dans l'histoire racontée par ses ennemis. Cependant, malgré tout, dans la scène de sa mort et dans toutes les autres sections de 1-2 Rois, elle est représentée, même négativement, avec davantage de pouvoir et d'indépendance que la majorité des femmes bibliques.

Son pouvoir royal se doit d'être pris en compte dans sa représentation à la fenêtre. Il n'est d'ailleurs pas si figé qu'il n'y paraît. Au contraire de l'ivoire sculpté, les yeux et la bouche d'Izebel à la fenêtre s'animent dans le texte.

³⁹⁹ Sur ce point, je suis donc en désaccord avec McKinlay dont la perspective est pourtant à la fois féministe et postcoloniale (McKinlay, 2004, p. 77).

Prisonnière d'une représentation qui la dit comme objet de désir, elle n'en regarde et n'en parle pas moins. Afin de contrer un tel emprisonnement dans le regard de l'autre, Izebel tente de contrôler le regard et la violence qu'il implique (Bach, 1997, p.167). Elle domine la scène de ses yeux maquillés. Le *kohl* accentue son regard et constitue peut-être une forme de résistance, l'affirmant comme sujet dans la démarche combative qui est la sienne et face à la réification que son assassinat ne tardera pas à mettre en œuvre. Elle défie Yéhou. Normalement, comme Laura Mulvey l'explique dans son célèbre article : « the determining male gaze projects its phantasy on to the female figure which is styled accordingly » (1975, p. 11). Les femmes sont associées à ce qu'elle nomme « to-be-looked-at-ness » (Mulvey, 1975, p. 17). Izebel rompt avec cet ordre « normal » des choses pour un court instant. Néanmoins, la condition d'objet regardé la rattrapera dans son meurtre. Il est insoutenable, pour Yéhou comme pour les rédacteurs, qu'une femme, même royale, regarde ainsi. D'un point de vue patriarcal, c'est le signe d'une indépendance (Jackson, 2012, p. 174) qui entraîne les pires comportements y compris sexuels, comme le résume parfaitement Bartky et je la cite : « le regard féminin est entraîné à abandonner sa prétention au statut souverain de « regardant ». La "bonne" fille apprend à éviter le regard courageux et sans retenue de la fille "facile/débauchée" qui regarde quoi et qui que ce soit, comme bon lui semble » (Bartky, 1990, p. 68, ma traduction). Ainsi, même cette position « regardante » peut avoir contribué à la sexualisation d'Izebel, cette femme qui refuse de s'en tenir à la posture de l'objet regardé par les personnages masculins et le lectorat et dont la dernière parole, avant d'être défenestrée, est une insulte des plus sarcastiques destinée à Yéhou, son adversaire.

Bref, la séance de maquillage et de coiffure d'Izebel met en branle une série de dynamiques bien différentes les unes des autres : d'abord, elle contribue à la

construction d'une féminité stéréotypée de femme fatale, ses origines étrangères alimentant par ailleurs la sexualisation à l'œuvre dans ces soins du corps; ensuite, elle mène Izebel à performer une féminité clairement royale, la rapprochant d'abord d'Esther, mais aussi de Vashti, toutes deux ayant fait œuvre de désobéissance (cf. Walsh, 2013, p. 327). Finalement, on doit aussi mentionner le rôle que peuvent jouer les soins de beauté dans l'affirmation de soi et la résistance d'une femme étrangère en milieu hostile. N'étant ni une femme subalterne, ni une proto-féministe, Izebel offre au regard une féminité complexe qui emprunte à la fois aux grandes séductrices, aux reines et aux étrangères.

3.7 Insulter Yéhou

3.7.1 « Est-ce la paix ? » : ironie des dernières paroles

Rappelons qu'Izebel, la première, s'adresse à Yéhou, alors qu'il vient d'arriver à la porte, sans doute celle du palais. Au verset 31, ses paroles sont les suivantes : « Est-ce la paix/tout va bien, Zimrî, assassin de son maître? ». Comme l'a bien noté Beal, Olyan et d'autres, le sarcasme est à son comble dans cette insulte que Izebel sert à son accusateur (Beal, 2007, p. 92-93; Olyan, 1984, p. 668; cf. Dutcher-Walls, 2004, p. 76; Gaines, 2000, p. 7; Greig-Berens, 2011, p. 95-96; Hazleton, 2007, p. 183; Hobbs, 1986, p. 114). Parmi les exégètes, on ne s'entend pas sur la signification à privilégier pour la formule interrogative הַשְׁלֹום. Doit-on la comprendre d'un point de vue politico-guerrier, comme une manière de vérifier les intentions belliqueuses ou pacifiques d'une personne en traduisant par « est-ce la paix? »? Doit-on plutôt rappeler la signification plus globale de שְׁלֹום selon Brown, Driver & Briggs : « perfection, santé, bien-être,

paix » (2005, p. 1022; cf. Beal, 2007, p. 75, note 64)? Après avoir fourni une liste et des exemples de cinq à six significations différentes du mot, Olyan résume le sens général comme suit : « être en ordre » ou « être entier » (1984, p. 660). Rappelons d'ailleurs que le mot שלום pourrait être tout simplement traduit par « bonjour », « au revoir », « paix » et la formule interrogative par « ça va? », « tout va bien? ».

Dans le passage qui m'occupe, Beal, Gaines et d'autres soutiennent la première signification de la formule interrogative en termes de guerre et paix (Beal, 2007, p. 75; Gaines, 1999, p. 84-85). En effet, Beal affirme que c'est dans la réponse de Yéhou aux cavaliers (2 R 9,18-19) que la signification de שלום est fixée : le règne des Omrides a depuis longtemps mis un terme à l'ordre, à la paix. Yéhou la restaurera, dans la violence (Beal, 2007, p. 79). Au contraire, Parker soutient que cette formule a une signification plus générale et vise à vérifier si tout est normal (1978, p. 70-71). À mon avis, nous avons intérêt à garder intacte l'ambiguïté de cette formule. À la suite d'Olyan et de Pruin, je suis en faveur du maintien de la polysémie du mot שלום à travers le chapitre 9, mais aussi dans la parole proférée par Izebel en 2 R 9,31 (Olyan, 1984, p. 653, 660, 662, 668; Pruin, 2007, p. 219-220).

Le השלום d'Izebel est le sixième d'une longue série d'occurrences : 2 R 9,11.17.18.19.22.31⁴⁰⁰. Ce sont d'abord les frères d'armes de Yéhou, textuellement nommés « serviteurs de son maître⁴⁰¹ », qui s'enquèrent ainsi de Yéhou après sa rencontre avec le fils de prophète. Puis, deux cavaliers, dépêchés

⁴⁰⁰ Le terme apparaît aussi en 2 R 9,26 (forme verbale) et en 2 R 10,13 (Cf. Beal, 2007, p. 75).

⁴⁰¹ Il est intéressant de noter que l'expression « son maître » (אֲדֹנָי) se retrouve dans la bouche d'Izebel en 2 R 9,31. Comme le dit fort à propos Beal : « That Jehu conspires against his own master is a point to which the narrative repeatedly returns (9 :14 ; 10 :9) (Beal, 2007, p. 69).

l'un à la suite de l'autre pour aller à la rencontre de Yéhou et de sa troupe, ont les mêmes mots à la bouche, rapportant la parole du roi. À chacun d'eux, Yéhou répond en leur retournant leur question « Quoi, pour toi, [et] la paix? » (2 R 9, 18.19) et il leur demande de se joindre à sa troupe, ce qu'ils font. C'est ensuite le roi d'Israël lui-même, Yéhoram, en compagnie d'Ahaziah, roi de Juda, qui prend la route pour aller aux devants de Yéhou. À son *הַשְׁלֹום*, Yéhou répond, comme je le mentionnais plus tôt, assez différemment (2 R 9,22; cf. *supra*). Je suis d'avis, avec Olyan, que la signification de la formule se transforme au fur et à mesure qu'elle est répétée, prononcée dans un nouveau contexte. Que devient-elle donc dans la bouche d'Izebel? Le fait que la question du *הַשְׁלֹום* rebondisse d'un personnage à l'autre au chapitre 9 ne mène-t-il pas ses connotations à se transformer au fur et à mesure que le récit avance?

Izebel a-t-elle appris la mort de son fils et celle du roi de Juda, deux hommes qui se sont trop peu méfiés (cf. Beal, 2007, p. 91)? Izebel exprime-t-elle cette même méfiance que l'on retrouve chez la seule autre femme prononçant l'interrogation *הַשְׁלֹום*? En effet, en 1 R 2,13, une autre femme royale, Bathsheba, reçoit Adoniyyah, le concurrent de son fils Salomon pour le trône, avec ces paroles. Il se doit de la rassurer sur ses intentions en raison du contexte (cf. Olyan, 1984, p. 666). Izebel fait-elle de même? À mon avis, à la différence de Bathsheba, Izebel n'est plus dans la méfiance, mais plutôt dans le constat ironique, le mépris sarcastique (Dutcher-Walls, 2004, p. 76; Gaines, 1999, p. 85; 2000, p. 7-8). Au contraire de Parker, mais aussi de Beal, je suis d'avis que ses quelques mots ne témoignent d'aucun espoir face à Yéhou et certainement pas de l'attente que le mot « shalom » soit prononcé (Beal, 2007, p. 75; Parker, 1978, p. 71). Izebel est bien exercée au jeu politique et ne semble avoir rien manqué des récents événements (*contra* Fritz, 2003, p. 286). Elle n'attend d'ailleurs aucune réponse. À la suite d'Olyan, je suis d'avis que Izebel n'ignore rien des intentions

meurtrières de Yéhou : « She is not portrayed as ignorant or deluded like her son. There is no sense of false hope in her question » (1984, p. 668). À celui qui souhaite rétablir le **שלום** par la violence et l'anéantissement de la dynastie des Omrides, elle s'oppose une dernière fois (Lamb, 2007, p. 88; Olyan, 1984, p. 668; Parker, 1978, p. 70). Avec tout le sarcasme dont elle est capable, elle prononce ce **הַשְׁלֹמָה** qui entraîne tout son lot d'ambiguïté, car la reine ne s'inquiète ni de la santé de son interlocuteur, ni des troupes, ni de ses intentions à son égard. Elle sait déjà. Elle ne cherche qu'à le blesser en prononçant cette insulte de quatre mots dont **הַשְׁלֹמָה** ne constitue que le premier.

D'ailleurs, s'il est vrai qu'il puisse simplement s'agir d'une formule de politesse pour s'enquérir du bien-être et de la santé d'une personne (cf. Gn 29,6; 43,27; 2 R 4,26) ou de la normalité d'une situation (cf. 2 R 5,21), la formule est aussi employée dans des récits où elle dissimule ou révèle une trahison en contexte guerrier. Ainsi, une telle question dans la bouche de David à propos d'Absalom, son fils, révèle l'assassinat de ce dernier (2 S 18,32). Le tueur n'est nul autre que Joab qui se sert de cette même formule destinée à Amasa, le traître, qu'il est sur le point d'assassiner (2 S 20,9) (Cf. Gaines, 1999, p. 85). C'est aussi dans un tel contexte de violence et de mort que s'inscrivent les paroles d'Izebel.

3.7.2 Zimri : de la séduction à l'insulte

C'est dans le nom « Zimri » que résonne toute la violence de l'insulte que Izebel profère à l'endroit de Yéhou. À ce sujet, l'interprétation majoritaire me semble la plus convaincante. En effet, Izebel a trouvé dans le nom d'un autre usurpateur, Zimri, dont le règne ne dura que sept jours (1 R 16,15), la manière idéale de

blessier Yéhou avec la seule arme qui lui reste : les mots. Zimri, comme Yéhou, était capitaine/officier (1 R 16,9; 2 R 9,5) du roi et il conspira⁴⁰² contre lui, l'assassinant et prenant le pouvoir (cf. Beal, 2007, p. 69; Fritz, 2003, p. 286; Hazleton, 2007, p. 183; McKinlay, 2002, p. 306; Olyan, 1985, p. 204; Stone, 2006, p. 239). Le premier s'attaquant à la maison de Basha, le second à la dynastie d'Omri/Ahab. D'une manière des plus sophistiquées, elle a trouvé la meilleure manière de nommer la trahison de Yéhou (Cohn, 2000, p. 69), voire de le disqualifier selon Pruiin (2007, p. 219). Au seuil de la mort, elle raille celui qui vient d'assassiner son fils (Ackroyd, 1983, p. 246; Brewer-Boydston, 2011, p. 142; Olyan, 1985, p. 204; Seeman, 2004, p. 25). Une fois de plus, c'est Olyan qui fournit l'analyse la plus approfondie du nom זמרי. Comme dans le cas d'Izebel et d'Élie, il s'agit à l'origine d'un nom théophore. En fait, זמרי est un *hyporisticon* du nom hébraïque complet *Zamaryaw/-yahu*, soit « YHWH a protégé » ou « YHWH a défendu ». Ce nom vient de la racine זמר (*dmr*) qui signifie « être fort » (Olyan, 1985, p. 203). Olyan offre par ailleurs une autre interprétation possible de la racine זמר par « tailler » (cf. Lv 25,3,4; Is 5,6) en parlant d'une vigne. La vigne (כרם) est souvent une image métaphorique utilisée pour représenter une communauté, en particulier celle d'Israël, et Olyan s'interroge : Yéhou n'est-il pas venu « tailler » la vigne des Omrides en réponse à l'assassinat de Naboth, détenteur de la vigne convoitée par le roi (1 R 21) (Olyan, 1985, p. 206; cf. Beal, 2007, p. 93; Gaines, 1999, p. 86; Hazleton, 2007, p. 183) ?

En l'interpelant de la sorte, Izebel ne tente aucunement d'échapper à sa mort, qu'elle sait certaine (cf. Bellis, 1994, p. 166). Elle espère sans doute néanmoins que le règne de Yéhou sera aussi court que celui de Zimri (Bellis, 1994, p. 166; Brewer-Boydston, 2011, p. 142; Fritz, 2003, p. 286; Olyan, 1985, p. 204) et peut-

⁴⁰² La racine קשר, « conspirer », se retrouve dans l'histoire de Zimri (1 R 16, 9.16.20) comme dans celle de Yéhou (2 R 9,14 ; 10,9). À ce sujet, cf. Lamb (2007, p. 89ss).

être lui souhaite-t-elle, de même, une mort aussi atroce que celle de l'usurpateur qui le précéda, un suicide où il fut brûlé vif dans sa citadelle (1 R 16,18). Rappelons que c'est Omri, beau-père d'Izebel, qui succéda à Zimri (1 R 16,21ss. Cf. Ackroyd, 1983, p. 246).

Comme je le mentionnais plus tôt, Parker, dans son interprétation de la scène de maquillage d'Izebel comme d'une préparation à la séduction, a aussi fait une proposition alternative en ce qui concerne *Zimri* (Parker, 1978, p. 71-72; cf. aussi Cohn, 2000, p. 69; Long, 1991, p. 129). En effet, au contraire de la majorité qui reconnaît dans le terme זִמְרִי un nom propre, Parker interprète le terme en fonction d'une troisième signification possible de la racine זמר. Parker rappelle entre autres qu'existe en hébreu classique le nom commun זמרה qui signifie « force, protection » (Parker, 1978, p. 71-72; cf. Olyan, 1985, p. 203). Un mot ougaritique, *dmr*, a une signification similaire et le terme peut aussi désigner des soldats, des guerriers ou des héros (Parker, 1978, p. 72; cf. van Soldt, 1991, p. 301, note 105 et 317, note 125). Bref, à partir de ces explorations étymologiques, Parker conclut que *zimri* est un mot qui, dans la langue hébraïque, signifie « le fort », « celui qui protège », un mot qui désigne un héros ou un champion (Parker, 1978, p. 72; cf. Gaines, 1999, p. 86). Izebel serait donc en proie à une vive admiration face aux sanglantes prouesses et à la force de Yéhou. Parker ajoute même : « Here is someone after Jezebel's own heart, one who has successfully disposed of a human obstacle to his will, a talent Jezebel should be expected to appreciate (cf. 1 Kgs 21) » (1978, p. 73). Si le texte de 2 R 9,30-37 dresse déjà un portrait d'Izebel aux claires connotations sexuelles, Parker ajoute à la prétendue déviance de la femme phénicienne en lui attribuant un goût certain pour la violence et le meurtre. Il ajoute ainsi une pierre de plus

au solide monument de « femme fatale » édifié dans l'histoire de la réception. Il alimente son aura de « vampire sexuel⁴⁰³ » (Streete, 1997, p. 62).

Non seulement la proposition de Parker n'est pas crédible face à l'hypothèse majoritaire (cf. Olyan, 1985, p. 205; Gaines, 2000, p. 7), mais elle entraîne aussi une érotisation du rapport à la violence d'Izebel, à la suite de l'accusation de Yéhou (2 R 9,22). À mon avis, le personnage d'Izebel est certes traversé par la violence, mais l'accusation qu'elle jette à la figure de Yéhou n'a rien de sexuel. Au contraire de celle qu'il lui réserve en 2 R 9,22!

Et si une allusion sexuelle se dissimule dans les paroles d'Izebel, elle n'est pas là où on la cherche. McKinlay rappelle l'existence d'un autre Zimri dont il est question en Nb 25,14. La Midianite Cozbi et Zimri l'Israélite furent assassinés par le prêtre Pinhas qui les transperça d'une lance, alors que tous deux étaient dans leur tente, probablement enlacés (Nb 25,8) (McKinlay, 2002, p. 306). Le nom Zimri rappellerait-il ainsi l'interdit des mariages mixtes et la violence dont les femmes étrangères sont le symbole ? Izebel est-elle en train d'énoncer la menace qu'elle représente pour Yéhou « Zimri » ? Ou plutôt de prédire sa propre mort au contact de ce Zimri ? Chose certaine, au contraire de ce qu'affirme la prophétie de 2 R 9,36-37, on se souviendra longtemps d'Izebel, comme du nom de Cozbi la Midianite. Comme l'a bien noté Zlotnick : « Jezebel is constantly branded a foreigner in a manner that reflects not only her ethnicities, but also her proclivities » (2001, p. 485). Dans le livre des Nombres comme dans les livres des Rois, Zimri est un nom synonyme de trahison et de mélanges culturels interdits.

⁴⁰³ On retrouve de nouveau cette image de « vampire » dans la représentation d'Izebel par Leithart qui interprète la figure d'Izebel en 1-2 Rois à l'aune d'Ap 19 (2006, p. 221).

3.7.3 Une féminité royale et violente

Le caractère violent du troisième terme est sans détour. Izebel emploie le terme *הָרַג*, soit un participe actif au *Qal*, masculin, singulier, de la racine *הָרַג* qui signifie « tuer », « assassiner » (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 246-247). Il est fascinant de retrouver cette racine qui exprime la violence dans l'insulte qu'Izebel destine à Yéhou puisqu'elle est elle-même tenue pour une « meurtrière » de prophètes, en 1 R 18,13⁴⁰⁴, par Obadiah qui a réussi à en cacher quelques-uns. Le verbe est alors employé à l'infinitif construit et est précédé de la préposition *בְּ*. À Yéhou, oint par un fils de prophète, la meurtrière de prophètes rappelle, par le simple emploi de ce mot, non seulement que les mains de Yéhou sont aussi rouges de sang que les siennes⁴⁰⁵, mais aussi sa haine des prophètes de YHWH qui ont fait de lui un roi (cf 2 R 9, 1-10). Le terme *הָרַג* se retrouve rarement dans les discours des femmes. Même dans le livre d'Esther où la racine apparaît onze fois (Est 3,3.13; 7,4; 8,11; 9,5.6.10.11.12.15.16), il n'est prononcé qu'une seule fois par Esther, au chapitre 7, verset 4, lorsqu'elle défend son peuple devant son roi. Le verbe se trouve en 2 S 14,7, alors que la femme de Teqoa met à l'épreuve le roi David, à la demande de Joab, en lui racontant la fable fratricide de ses fils⁴⁰⁶. À l'exception d'Izebel, aucune autre femme n'insulte autrui en le traitant d'assassin.

⁴⁰⁴ En 1 R 19,1, Ahab rapporte à Izebel comment Élie a assassiné (*הָרַג*) tous ses prophètes de Baal. Elle réagit par une menace de mort à l'égard du Tishbite (1 R 19,2). Le terme apparaît par ailleurs à deux reprises avec un suffixe à la première personne du singulier, en 1 R 18,12.14, dans l'échange entre Élie et Obadiah.

⁴⁰⁵ Cf. l'usage de *הָרַג* au *Qal*, imparfait, première personne du singulier, avec suffixe pronominal au masculin singulier en 2 R 10,9. Yéhou a bel et bien conspiré et tué son maître. Ne confirme-t-il pas ainsi les dires d'Izebel ?

⁴⁰⁶ On peut aussi noter la présence du verbe *הָרַג* au *Qal*, parfait, troisième personne du féminin singulier avec suffixe pronominal masculin, en Jg 9,54. Abimélek est blessé mortellement par la « femme à la meule » et demande à un jeune homme de l'achever de peur qu'on ne dise qu'une femme l'a assassiné. De même, la femme étrange de Pr 7 est tenue responsable de bien des « assassinés » au verset 26. De nouveau la même racine est employée, mais cette fois-ci au participe passif.

En terminant, je souhaite simplement mentionner un passage où se croisent, comme dans le récit de la dernière scène d'Izebel, meurtre et maquillage. En effet, on retrouve la Sion maquillée de Jr 4,30-31, alors que le narrateur l'imagine en voie d'être punie, tremblante, prononçant « ma vie pour les assassins? » Toutes deux, ville et reine, font face à un ennemi. Chez Jérémie comme en 1-2 Rois, on a voulu les dépeindre comme ayant attiré, mérité cette violence sur le point de s'abattre sur elles. Toutes deux ont dévié et fait dévier du droit chemin par leurs comportements idolâtres, leurs fautes, représentés comme des incartades sexuelles. Cependant, au contraire de Sion, Izebel ne tremble pas. Elle affronte Yéhou et son maquillage n'est pas seulement l'expression d'un pouvoir de séduction, mais bien aussi celui d'un pouvoir royal.

3.7.4 L'identité du maître

Ce « maître » trahi par Yéhou-Zimri, c'est non seulement Yéhoram dont il était l'un des officiers, mais aussi l'ensemble de la dynastie des Omrides, y compris Izebel. Le mot מֵיָדוֹן, « son maître », ouvre le vaste domaine d'exploration de la loyauté dans les rapports de pouvoir entre un homme et son supérieur. On retrouve ce terme dans des relations exemplaires comme celle d'Abraham et de son serviteur (Gn 24,9.10) ou celle du roi d'Aram et de Naâman (2 R 5,4.25), mais aussi dans des relations qui tournent mal en raison de la trahison du serviteur avec Ben-Hadad assassiné par Hazaël (2 R 8,14) ou du maître avec Urie assassiné suite aux ordres de David (2 S 11,9.13). Il y aussi le cas particulier où une femme égyptienne et donc étrangère, la femme de Potiphar, dont Joseph refuse de partager la couche, détruit la relation entre l'Israélite et son mari par son mensonge (Gn 39,2.3.7.8.26.19). À l'image de la femme de Potiphar, Izebel est-elle tenue responsable du coup d'État et de la rupture de relations entre

Yéhoram et son officier? Tout bascule après ces quelques mots d'Izebel. À ses côtés, du haut de la fenêtre, lectrices et lecteurs sont désormais propulsés dans un autre point de vue, inférieur spatialement, celui de Yéhou (Gohdes-Luhmann, 2004, p. 242).

3.8 Eunuques : gardiens d'Izebel ou de la norme?

3.8.1. L'eunuque : entre sexualité et politique

Une fois de plus, c'est des habitants de la marge que l'on exige l'acte violent qui permettra le maintien de la norme. Ce sont deux ou trois כְּרִיסִים qui se portent volontaires pour accomplir la volonté de Yéhou suite aux paroles acerbes d'Izebel. On débat encore aujourd'hui de la signification du mot כְּרִיס. On retrouve ce terme 45 fois dans la Bible hébraïque et la LXX le traduit par εὐνοῦχος dans 31 cas sur 45 (Péter-Contesse, 1996, p. 142; cf. aussi Everhart, 2010, p. 693). Un eunuque est stérile en raison d'une malformation génitale ou d'une blessure des testicules, qu'il s'agisse d'une castration accidentelle, volontaire ou punitive (Kedar-Kopfstein, 1977, p. 347). Everhart définit l'eunuque comme suit : « a non-procreative male » (2003, p. 22). Ce terme en grec est composé de deux mots qui signifie « protecteur du lit », bref du harem (Péter-Contesse, 1996, p. 144; Wright & Chan, 2012, p. 109). En effet, sa castration faisait de l'eunuque la personne toute désignée pour être le gardien des femmes royales. Étant stérile, il ne représentait pas une menace du point de vue de la paternité des enfants royaux (cf. Appler, 2004, p. 173). Cependant, le כְּרִיס désigne-t-il toujours un eunuque?

Tadmor résume le mieux les débats qui perdurent à propos des קְרִיסִים : « The core of the problem is whether all these officials, only a certain segment of them, or perhaps even none of them were eunuchs » (1995, p. 317). Pourrait-il simplement s'agir d'un représentant royal dont les organes génitaux sont « intacts »? Quelle signification est première et plus générale (Kedar-Kopfstein, 1977, p. 346)? Aussi surprenant que cela puisse paraître, cette question est loin d'être facile à résoudre. Selon Kedar-Kopfstein, le terme contient une certaine ambivalence et peut aussi bien désigner des officiers de la cour que des hommes castrés (1977, p. 345). Des étymologies variées ont été proposées à partir de différentes racines sémitiques autour de la castration (« déraciner », « couper », « écraser », « être stérile »), mais aucune n'a remporté l'adhésion (Kedar-Kopfstein, 1977, p. 345; Péter-Contesse, 1996, p. 143). Comme le souligne Péter-Contesse, étonnamment, il semble que la racine soit dérivée du nom et non du verbe (1996, p. 143). La majorité des exégètes s'entendent pour reconnaître que le terme est emprunté et qu'il dérive de l'akkadien *ša rēši* qui signifie « celui à la tête⁴⁰⁷ [du roi] » (Bienkowski dans Appler, 2004, p. 173; Cogan & Tadmor, 1988, p. 112; Everhart, 2010, p. 693; Gray, 1970, p. 551; Kedar-Kopfstein, 1977, p. 345; Kolakowski, 2000, p. 107; Péter-Contesse, 1996, p. 143; Stone, 2006, p. 247; Tadmor, 1995, p. 318). Le *ša rēši* désignait sans doute un chef ou un serviteur personnel du roi. Chose certaine, ce titre en akkadien désigne un personnage officiel de la cour (Hazleton, 2007, p. 184; Kedar-Kopfstein, 1977, p. 345). Dans plusieurs documents assyriens, on retrouve les *šut rēši* aux côtés des *šut ziqni*, les « barbus ». Les premiers correspondraient donc aux imberbes, en raison de leur castration (Kedar-Kopfstein, 1977, p. 345). Selon Kedar-Kopfstein, le *ša rēši* ne fut pas de tout temps un eunuque, le sens général, qui prédomine encore parfois, est celui d'officier royal (1977, p. 346). C'est aussi l'avis de Péter-

⁴⁰⁷ Appler rappelle la proposition de Bienkowski selon laquelle il n'est pas impossible qu'à l'origine il y ait un jeu de mots et que « celui qui a une tête », et non deux, correspondait à un euphémisme pour désigner celui dont les testicules furent écrasés (Bienkowski, 2010, p. 110 in Appler, 2004, p. 173).

Contesse qui affirme « [...] the *sha reshi*, like the Hebrew *saris*, was almost always an important person, whether or not he was castrated » (1996, p. 144). Il affirme par ailleurs que la partie, soit les officiers castrés en raison de leur rôle de protecteurs du harem, en est venue à désigner le tout, soit l'ensemble des officiers royaux en akkadien⁴⁰⁸ (1996, p. 144). Cependant, la signification « générale » n'est jamais disparue. Ainsi, Péter-Contesse en conclut que Potiphar n'était probablement pas un eunuque au nom du respect de la fonction sociologique du mot (1996, p. 146).

Tadmor est d'un avis contraire. Selon lui, les annales assyro-babyloniennes fournissent la preuve que *ša rēši* désignait normalement des eunuques (1995, p. 318). Il soutient par ailleurs que les occurrences bibliques de כְּרִיסִים viennent renforcer la thèse qu'il défend (Tadmor, 1995, p. 318). Bien qu'ils n'aient pas pour objectif de résoudre le débat autour de l'identité des כְּרִיסִים, Wright et Chan, qui s'intéressent aux matériaux assyriens et perses⁴⁰⁹ pour analyser Is 56,1-8, rappellent la thèse de Patterson, une thèse qui vient renforcer l'interprétation de Tadmor. Selon Patterson, les eunuques n'étaient pas seulement utiles en tant que gardiens de harem, mais dans tous les rôles officiels au service du roi. Leur incapacité à produire une descendance annulait la menace qu'aurait pu représenter, pour le souverain, l'émergence d'une dynastie concurrente puisqu'un eunuque ne pouvait transmettre le pouvoir accumulé à la génération suivante (Patterson, 1982, p. 319-320 in Wright & Chan, 2012, p. 104, 106). Pour cette raison, certains eunuques atteignirent des positions de pouvoir des plus impressionnantes (Wright & Chan, 2012, p. 106). Ainsi, le raisonnement de

⁴⁰⁸ Wright & Chan font une interprétation très différente du harem comme lieu d'origine des eunuques : « Yet one should not confuse the origins of eunuchism with the factors that sustained its continued use » (2012, p. 104, note 18).

⁴⁰⁹ À propos des *galli*, un type d'eunuques volontaires au service de la déesse Cybèle, cf. Burke, 2011, p. 293.

Wright et Chan va dans la direction opposée de celui de Péter-Contesse : historiquement, la castration a mené au rôle politique de premier plan et non l'inverse (cf. Péter-Contesse, 1996, p. 146). La présente thèse n'a pas pour objectif de trancher le débat et la réflexion de Stone à ce sujet me semble particulièrement juste : « Thus, we might conclude from Isaiah that *saris* should be understood as a "eunuch" unless there are good contextual reasons for suspecting that another translation would be better in a particular passage » (2006, p. 247). D'ailleurs, on peut se demander, avec Everhart, si certain.e.s exégètes ne tiennent pas mordicus à maintenir les deux significations concurrentes parce qu'il leur paraît inconcevable que des hommes castrés détiennent du pouvoir (2010, p. 693). Dans le même ordre d'idées, Stone affirme que le choix de traduire סָרִיס par « eunuque » ou un autre terme est fort possiblement déterminé en bonne partie par l'intériorisation de normes de genre chez les exégètes : « [...] questions of philology and translation can never be separated entirely from questions of politics ; and there is surely a particular politics of gender at work in the decision made by many translators that a "eunuch" simply cannot have been involved in military matters » (2006, p. 249).

3.8.2 Les eunuques royaux d'Izebel

On conteste pas ou peu l'identification des סָרִיסִים en 2R 9,32 à des eunuques au service d'Izebel (Appler, 2004, p. 174; Everhart, 2003, p. 137, note 92; Gaines, 1999, p. 87; Kedar-Kopfstein, 1977, p. 350; Péter-Contesse, 1996, p. 145; Tadmor, 1995, p. 319). En effet, selon Tadmor, ils font partie de cette catégorie d'eunuques bibliques au service de la reine, affectés à ses « appartements » (1995, p. 319). Coiffaient-ils Izebel avant qu'elle se poste à la fenêtre (cf. Garcia-Treto, 1990, p. 58)? On retrouve de même ces personnages aux côtés des

femmes royales judéennes, entre autres la reine-mère (נְבִירָה) lors de l'exil à Babylone (2R 24,15; Jr 29, 2; 41,16) (cf. Stone, 2006, p. 248; Appler, 2004, p. 173; Tadmor, 1995, p. 319). En 2 R 9,32, le terme סְרִיסִים dans le texte massorétique est traduit par εὐνοῦχοι dans la Septante et par l'équivalent *eunuchus* dans la Vulgate. Même dans le cas du Targoum, qui n'utilise l'équivalent araméen que treize fois, un manuscrit araméen propose la variante סְרִיסָא pour 2 R 9,32, ce qui signifie « castré » (Jastrow, 2004, p. 219; Péter-Contesse, 1996, p. 142-143, note 1). La présence d'eunuques à la cour d'Israël – ainsi qu'à celle de Juda – est peut-être le résultat d'une influence des pratiques néo-assyriennes (Wright & Chan, 2012, p. 116, note 67). Tadmor avance aussi l'hypothèse selon laquelle le terme aurait été emprunté plus tardivement à l'akkadien, par l'intermédiaire du phénicien. Izebel serait-elle ainsi responsable de l'arrivée du concept comme des premiers eunuques de cour en Israël? Cette idée est soulevée par Tadmor (1995, p. 324). Plus tard, à l'époque perse, c'est dans le livre d'Esther que l'on retrouve le plus grand nombre d'occurrences du mot סְרִיס. Plusieurs d'entre eux sont nommés, par exemple Hégué, eunuque royal, gardien des femmes (Est 2,3), et sont les gardiens des différents harems du roi, de ses femmes comme de ses concubines (סְלִישִׁים) (Est 1,10.12.15; 2,3.14.15.21; 4,4.5; 6,2.14; 7,9) (cf. ; Kedar-Kopfstein, 1977, p. 348; Tadmor, 1995, p. 322).

3.8.3 Eunuques et transfert des pouvoirs royaux

À la suite de Béal (1997, p. 37), Stone avance une idée très intéressante en ce qui a trait au rôle de médiation des eunuques en contexte royal, en particulier auprès de la reine et des autres femmes de la cour⁴¹⁰ (Beal, 2006, p. 247;

⁴¹⁰ Cf. aussi Ac 8,26-40. L'eunuque est au service de la reine d'Éthiopie.

Everhart, 2010, p. 689). Comme cela est particulièrement perceptible dans le livre d'Esther⁴¹¹, les eunuques semblent constituer une sorte de « courroie de transmission » entre les femmes et les hommes de la cour. En Est 1,10-12, ce sont eux qui viennent transmettre l'ordre du roi à Vashti. De même, ils conduisent Haman au banquet organisé par Esther (Est 6,14). Et finalement, en Est 4,4, ce sont les servantes et les eunuques⁴¹² qui informent la reine Esther de la publication du décret annonçant le massacre des Juifs, ainsi que de la réaction des communautés juives et de son cousin et père adoptif, Mardochée (Est 2,7.15). Selon Everhart, ce sont les eunuques qui favorisent la prise de pouvoir de la reine Esther au détriment du roi lui-même (Everhart, 2003, p. 139). Ils occupent aussi cet espace flou entre féminité et masculinité dans la dernière scène d'Izebel, mais la reine n'est point favorisée par leur intervention. Kolakowski affirme même qu'ils sont les médiateurs des interactions genrées entre Izebel et Yéhou (2000, p. 107). Dans ces interstices des genres normatifs, ils détiennent non seulement un certain pouvoir, mais ils travaillent étroitement avec les femmes de la cour, leurs messages et leurs gestes menant les unes à leur perte, les autres à leur triomphe (Everhart, 2010, p. 695).

3.8.4 Du lectorat aux personnages *queers*

Plusieurs exégètes se sont intéressé.e.s au potentiel *queer* des eunuques dans les récits bibliques (Burke, 2011a et 2011b ; Stone, 2006, p. 246-249). Selon Stone, ces personnages, en raison de leur ambiguïté sexuelle et genrée, sont des bons points d'ancrage textuels pour le lectorat LGBTQ (Stone, 2006, p. 247;

⁴¹¹ Les eunuques sont très présents dans les cours étrangères (Everhart, 2010, p. 694).

⁴¹² « Ses eunuques ». En effet, le terme est suivi d'un suffixe pronominal au féminin (Everhart, 2010, p. 695).

cf. Kolakowski, 2000, p. 103). Cependant, si certains d'entre eux détiennent beaucoup de pouvoir, occupant même des rôles militaires⁴¹³, ils n'avaient pas pour autant des conditions de vie faciles. Selon Burke, les eunuques de cour étaient castrés à la période de leur préadolescence, ce qui modelait leur corps de la manière suivante : « lack of facial and body hair, wider hips and higher voices, less developed musculature as well as enlarged breasts and buttocks; in addition, their penises remained small and immature (Ringrose 2003 :16) » (Burke, 2011, p. 294; cf. Everhart, 2003, p. 24). La transformation est telle que les corps d'eunuques sont très loin de la norme masculine antique au Proche-Orient. Stériles, leurs corps et leurs sexualités ne s'organisent pas autour d'une visée de reproduction. Pour emprunter les mots de Butler dans une entrevue avec Duverger *et al.*, il y d'autres « modes d'existence possibles » des corps que ceux régis à partir de la reproduction sexuelle (Duverger *et al.*, 2011, p. 78). Le corps eunuque est de ceux-là. Dans son analyse de Ac 8,26-40, Burke résume bien la perception ambivalente des eunuques dans la société gréco-romaine du point de vue du genre : « "not-men", "half-men", "effeminate males"⁴¹⁴, "girls", "hybrids of male and female", "persons transitioning from male to female", and even as "not-human" » (2011, p. 294). Il s'agit clairement de corps « inintelligibles » du point de vue des normes de genres anciennes, voire peut-être des corps abjects (Butler, 2009, p. 106-126 ; Vasterling, 1999, p. 25 et 32). Selon Everhart, il s'agit tout simplement d'un genre différent du masculin et du féminin (2010, p. 693). Cette fluidité de l'identité de genre était troublante pour les anciens⁴¹⁵. D'autant plus troublante que ce « nouveau » corps, mis au service exclusif de la royauté, n'était ni « entier », ni sans défaut. Cela suscitait sûrement certaines réactions assez négatives en contexte proche-oriental ancien

⁴¹³ Cf. Everhart, 2003, entre autres la page 137 à propos des eunuques de 2 R 9,32-33.

⁴¹⁴ Les exégètes modernes se permettent, eux aussi, de juger de la masculinité des eunuques. Ainsi, Gaines affirme qu'ils sont « something less than the most robust examples of manhood » (1999, p. 87).

⁴¹⁵ Qu'en est-il aujourd'hui ?

(Kolakowski, 2000, p. 107). De plus, le corps « mutilé » des eunuques semble avoir été incompatible avec plusieurs dimensions importantes de la vie des Israélites : non seulement la procréation et l'engendrement d'une descendance, mais aussi le culte (Kedar-Kopfstein, 1977, p. 349-350; Stone, 2006, p. 249). En effet, selon Dt 23, 2, « L'homme aux testicules écrasés ou à la verge sectionnée ne pourra pas prendre part à l'assemblée de Yhwh⁴¹⁶ ». Is 56,1-8 pose un regard beaucoup plus bienveillant sur les eunuques alors que YHWH promet une stèle et un nom à ceux qui respectent son alliance, bref une postérité (cf. Wright & Chan, 2012). Wright & Chan avancent même l'idée suivante : « Is it possible that Trito-Isaiah, like Xenophon, was trying to combat negative stereotypes of eunuchs in the Persian period » (2012, p. 117) ?

Néanmoins, comme je le mentionnais d'entrée de jeu, dans la grande majorité des sources anciennes, les eunuques étaient perçus comme des marginaux dont la génitalité « tronquée » favorisait le mépris et les préjugés les plus tenaces du point de vue de la sexualité et du genre. Selon Wright & Chan, « this population was often stigmatized and represented as being morally and sexually distorted⁴¹⁷ » (2012, p. 117; cf. Everhart, 2003, p. 67). Quelques exceptions, dont Xénophon, soulignent à grands traits, leur loyauté exemplaire (2012, p. 110 et 117). Si certains se révèlent irréprochables du point de vue de la loyauté, par exemple Hatak auquel Esther fait pleinement confiance (Est 4,5-17; cf. Appler, 2004, p. 174), peut-on en dire autant des deux à trois eunuques qui défenestrent Izebel?

⁴¹⁶ Wright et Chan rappellent néanmoins que le terme עֲרֵכִים n'apparaît pas dans ce verset (2012, p. 101).

⁴¹⁷ Ce qui a au moins l'avantage de neutraliser le cliché répandu sur les eunuques comme des êtres asexuels. Comme le rappelle fort éloquemment plusieurs auteur.e.s dont Everhart (2003) et Burke (2011), la castration, n'affectant d'ailleurs le plus souvent que les testicules, n'empêche en rien l'exercice de la sexualité.

3.8.5 Le meurtre d'Izebel : les eunuques entre genre et pouvoir

Comment saisir l'identité de genre de ces eunuques, serviteurs d'Izebel, qui décident de la trahir pour accomplir la volonté de Yéhou? En quoi leur présence dans la scène et la violence qu'ils infligent à Izebel, façonnent-elles sa représentation en tant que femme et en tant qu'étrangère? L'analyse de Kolakowski fournit la piste la plus intéressante sur le sujet alors qu'elle explore « the interplay of gender in the story itself » (2000, p. 106). Ainsi, de l'avis de Kolakowski, Izebel est une femme « phallique » dont l'influence néfaste émascule les hommes autour d'elle : Ahab, Yéhoram et évidemment les eunuques à son service (Kolakowski, 2000, p. 107; cf. Appler, 2004, p. 174; Hazleton, 2007, p. 184). Elle propose trois pistes d'interprétation possibles en ce qui concerne le geste meurtrier des eunuques : soit ils haïssent leur reine, soit ils accomplissent de la sorte une fonction cultuelle au service de YHWH, soit ils craignent Yéhou et veulent être du côté victorieux (2000, p. 108). Kolakowski s'interroge : s'agirait-il de la revanche de la masculinité contre cette femme phallique? Les eunuques seraient-ils ainsi « revirilisés » par cet acte meurtrier, grâce à Yéhou et YHWH (Kolakowski, 2000, p. 108)? Serait-ce plutôt le contraire : seuls des hommes stériles peuvent accomplir cette violence? « Do the men of Israel need the assistance of half-men, most-likely foreigners » (Kolakowski, 2000, p. 108; cf. Hazleton, 2007, p. 184)?

Les conclusions de Kolakowski me semblent intéressantes, mais un peu simplistes. Les interactions genrées ne se résument pas à un simple affrontement entre masculin et féminin, précisément parce qu'Izebel et les eunuques viennent bousculer cette dualité. Il est bon de rappeler le rôle premier des eunuques auprès des femmes de la cour : ils sont les gardiens des frontières

entre la sphère (domestique) féminine du harem, des appartements privées de la reine-mère dans le cas d'Izebel, et le monde extérieur masculin. Le contrôle qu'ils exercent est à la fois politique et sexuel. Izebel outrepassa, une fois de plus, ce qui lui est permis de dire et de faire en tant que femme. À sa fenêtre, elle vient brouiller la frontière entre privé et public et se retrouve expulsée du monde domestique (cf. Everhart, 2010, p. 697), précisément pour avoir tenté de déplacer le pouvoir en ces lieux. D'ailleurs, le meurtre de leur maîtresse s'inscrit dans le prolongement de leur fonction, celui du contrôle des femmes et de leur sexualité. De plus, les eunuques occupèrent bien d'autres fonctions auprès de la royauté, dont la signification est tout aussi pertinente dans l'analyse de la dernière scène d'Izebel. En effet, Everhart rappelle que les eunuques peuvent certes être des serviteurs personnels auprès d'Izebel, mais il n'est pas non plus impossible qu'il s'agisse de fonctionnaires religieux ou même de militaires (2003, p. 139). En ce qui concerne l'hypothèse d'une fonction religieuse, il suffit de rappeler les nombreux parallèles tracés entre Izebel, femme étrangère et adoratrice de cultes étrangers, avec de nombreuses déesses, qu'elle incarnerait peut-être, maquillée et coiffée du haut de sa fenêtre. En effet, Everhart rappelle dans sa thèse l'implication de certaines eunuques dans des rituels, en particulier les eunuques au service d'Ishtar, la déesse de la guerre⁴¹⁸ dans le monde néo-assyrien (2003, p. 82-84, 136). À une époque plus tardive dans le monde gréco-romain, existait aussi une catégorie d'eunuques volontaires, les *galli*, au service de la déesse Cybèle (Burker, 2011, p. 293; Everhart, 2003, p. 35-38). Doit-on ici se replonger dans la représentation d'Izebel comme la porte-parole d'une déesse dont les rédacteurs souhaitent tout autant la disparition? Assisterait-on ainsi au revirement des fidèles eunuques contre leur maîtresse et représentante de la déesse? (Ackroyd, 1983, p. 258; Everhart, 2010, p. 692; Hoffeditz & Yates, 2005, p. 218-219; Pippin, 1994, p. 199) Comme plusieurs l'ont suggéré, la

⁴¹⁸ Cf. aussi le chapitre de Leick consacré à la sexualité liminale (1994, p. 157ss).

défenestration est-elle seulement la mort humiliante d'une femme ou aussi le déboulonnement d'une divinité⁴¹⁹ ? Par ailleurs, il est très plausible que les eunuques soient des hommes armés, des officiers, surtout si l'on cesse d'évacuer l'eunuchisme du mot כְּרִים lorsqu'il se trouve dans des contextes guerriers (ex. : Jr 52,25; 1 Ch 28,1; 2 Ch 18,8, etc.). La trahison pourrait donc jouer à plusieurs niveaux. Les eunuques trahissent leur reine en tant que gardiens et protecteurs de la sphère royale féminine, du pouvoir qu'elle représente, mais cette trahison joue peut-être aussi au niveau des allégeances religieuses de la souveraine. À ce sujet, Greig-Berens mentionne la traduction du mot כְּרִים par « prostitués de temple » chez Albright et n'écarte pas cette possibilité (2011, p. 96-97). Cette idée est pourtant fort peu convaincante, mais représente à merveille le stéréotype de l'eunuque à la sexualité déviante. Chose certaine, le meurtre d'Izebel semble faire partie des tâches des eunuques en tant que médiateurs du pouvoir royal. Je suis en désaccord avec Appler lorsqu'elle affirme que « these eunuchs do not perform as eunuchs » en raison de leur déloyauté envers Izebel⁴²⁰ (2004, p. 174). Au contraire, l'eunuque est fidèle à sa fonction. Il sert le pouvoir.

En effet, comme l'affirment Wright & Chan à propos de l'empire néo-assyrien, l'eunuque « [is] a concrete extension of the royal arm, as the king's right-hand men and trusted courtiers » (2012, p. 107). Le politique est inscrit à même la matérialité du corps de l'eunuque. Dans toute son ambiguïté, ce corps fait allégeance au roi Yéhou ou plutôt, à l'image de leurs testicules écrasés ou sectionnés, l'autorité royale prend appuie, violemment, sur les corps des eunuques. Ils sont non seulement les gardiens de la sexualité des femmes, mais

⁴¹⁹ Trebolle Barrera et Macia à sa suite mentionnent que, par l'intermédiaire d'Izebel, il y a véritablement œuvre de profanation d'une idole (Macia, 2007, p. 148-149).

⁴²⁰ Je ne partage pas non plus l'opinion de Seeman selon laquelle les eunuques se devaient de protéger leur règne au risque d'y mourir (Seeman, 2004, p. 25). Ce n'est pas ma compréhension de leur fonction.

aussi du privilège masculin associé à la royauté⁴²¹. Ainsi, les eunuques ne sont pas seulement les médiateurs entre hommes et femmes. En 2 R 9, il semble que ce sont aussi ceux qui accomplissent officiellement le passage du pouvoir d'Izebel à Yéhou (Everhart, 2010, p. 692, 695, 698; cf. Fritz, 2003, p. 287; Yee, 1992, p. 848). En raison de leur identité de genre alternative, ils sont autorisés à franchir les frontières dont le passage est interdit à Izebel (Everhart, 2010, p. 697).

Kolakowski résume la situation comme suit : « throwing the strong, subversive woman out because the patriarchal keeper demanded that I do so » (2000, p. 110). Le récit de la mort d'Izebel lui permet de réfléchir à la question de l'inclusion des transgenres dans le mouvement féministe puisque elle offre une compréhension contemporaine des eunuques comme de personnes trans (2000, p. 109-110). De cette façon, Kolakowski s'intéresse aux similitudes entre la crainte d'une trahison du féminisme lesbien par les transsexuel.le.s et la trahison d'Izebel par les deux ou trois eunuques (2000, p. 110). Elle interroge la tension, et le choix pour les trans, entre assimilation dans le courant dominant patriarcal et le choix du développement d'une identité *queer* (Kolakowski, 2000, p. 111). À son avis, le choix de la soumission pour survivre est trompeuse et ne mènera jamais à une intégration pleine et entière. Les eunuques, après leur geste d'éclat, sont très vite oubliés (Kolakowski, 2000, p. 112). Everhart, dont la thèse porte sur les eunuques dans la Bible hébraïque, remarque d'ailleurs que les eunuques disparaissent toujours très rapidement une fois que le transfert de pouvoir dont ils sont responsables est accompli. C'est le cas non seulement dans le récit de la mise à mort d'Izebel en 2 R 9,30-37, mais aussi dans le récit de Joseph et de la femme de Potiphar en Gn 39 et finalement dans le livre d'Esther (Everhart, 2003,

⁴²¹ L'hypothèse de Lamb selon laquelle les eunuques représenteraient la faveur populaire pour Yéhou ne me semble pas particulièrement convaincante (cf. Lamb, 2007, p. 91).

p. 138). Si leur présence furtive dissimule un grand pouvoir dans le récit d'Izebel (cf. Everhart, 2003, p. 137), il n'en demeure pas moins que ce sont, à mon avis, des figures subalternes. Leur fonction de gardiens de la norme royale les condamne à agir dans une visée de conservation de celle-ci, du moins dans les textes. Par exemple, les eunuques qui cherchent à assassiner le roi Xerxès sont pendus en Est 2,21; 6,2.

Si certaines eunuques sont libres, riches et puissants⁴²², rien ne les empêche de devenir des esclaves, voire des étrangers (Burke; 2011, p. 294-295). Il s'agit certes d'une élite au sein des « esclaves » (Everhart, 2003, p. 42), mais l'eunuque n'en demeure pas moins sous la tutelle d'un maître (2011, p. 295). Bien que l'on ignore l'origine ethnique des eunuques⁴²³ au service d'Izebel, Burke avance l'idée selon laquelle la castration produit une altérisation ethnique des hommes concernés : « castration made foreigners out of natives » (2011, p. 295). Si je comprends le malaise de Kolakowski dans sa réflexion où elle identifie les trans aux eunuques et la défenestration d'Izebel à la trahison d'un certain féminisme, je constate par ailleurs que les eunuques sont tout autant prisonniers qu'Izebel d'une représentation mortifère. Ils sont à l'emploi précisément pour ridiculiser encore davantage cette reine étrangère qui ose faire face à Yéhou, l'oint des prophètes. On la représente rejetée par son propre monde, ce monde étranger et féminin auquel ses serviteurs appartiennent aussi, du moins en partie. Izebel apparaît ainsi isolée à un point tel que même les hommes à son service la désertent et la laissent littéralement tomber.

⁴²² En effet, selon Everhart, il est impossible de regrouper tous les eunuques dans la même classe économique. Certains sont libres et riches, d'autres esclaves et serviteurs (2011, p. 91).

⁴²³ Selon Larcher, cette fonction était surtout occupée par des étrangers dans le monde juif (1983, p. 303).

3.9 Anti-sacrifice et impureté

3.9.1 De l'anti-sacrifice au sacrifice expiatoire

Ceci me mène, dans cette dernière section consacrée aux eunuques, à aborder la dimension sacrificielle de la mise à mort d'Izebel par défenestration⁴²⁴. En effet, comme plusieurs exégètes l'ont déjà noté, en particulier Appler et McKinlay, Izebel est assassinée telle une victime sacrificielle sur l'autel (Appler, 2004, p. 175ss; McKinlay, 2002, p. 312-313; 2004, p. 85-86; cf. Leithart, 2006, p. 221). Cependant, il s'agit plutôt d'un anti-sacrifice puisque, comme l'indique Appler, « [...] Jezebel is a perverted sacrifice, offered by eunuchs who are least appropriate and eaten by dogs instead of the priests » (Appler, 1999, p. 65; cf. Appler, 2004, p. 145 et 164-173; Gaines, 1999, p. 87). Le ridicule atteint ici un extrême : une femme étrangère sacrifiée par des eunuques et mangée par des chiens. Ni prêtres dignes de ce nom, ni victime sacrificielle animale. Garcia-Treto souligne avec raison la dimension carnavalesque de la dernière scène d'Izebel à travers laquelle est représentée la chute de la maison d'Ahab – et celle du dieu Baal par la même occasion – et dont font partie « the excesses of violence, the grotesque acts, the scatology [...] » (1990, p. 52). Dans leur manipulation du corps d'Izebel, les eunuques n'agissent pourtant pas comme de « mauvais eunuques », mais plutôt comme de mauvais prêtres⁴²⁵. Ils accomplissent un geste cultuel qu'ils n'ont tout simplement pas le droit d'effectuer (cf. Dt 23,1; Lv 21,17-21; Appler, 1999, p. 65; 2004, p. 174). On ne peut donc pas affirmer à leur

⁴²⁴ Il est à noter qu'Izebel n'est pas la seule de sa famille à courir de grands dangers à proximité des fenêtres. En effet, son fils Ahaziah tombe de la fenêtre de son balcon dans le palais de Samarie en 2 R 1,2. Au roi qui préfère consulter le dieu Baal-Zebub à YHWH quant à ses chances de survie, Élie prédit une mort certaine. La mort du fils n'annonce-t-elle pas celle de la mère ? (Gaines, 1999, p. 77 ; Fritz, 2003, p. 228).

⁴²⁵ Appler rappelle que des eunuques occupaient une fonction « sacerdotale » aux côtés de la déesse grecque Atargatis (2004, p. 176).

sujet qu'ils font la promotion du monothéisme yahviste bien qu'eunuques, chevaux et chiens semblent être au service de l'accomplissement de la malédiction touchant Izebel. Je doute qu'ils soient au service de YHWH (contre Appler, 2004, p. 175 et Fewell & Gunn, 1993, p. 169). Rappelons qu'il s'agit d'un « sacrifice profane », d'un geste parodique sans offrande convenable. L'idée qu'ils aient été au service d'Anat dont Izebel est la représentante est aussi explorée par Appler, mais elle ne m'apparaît pas particulièrement convaincante, même lorsqu'elle en propose une lecture ironique, le sujet (Izebel/Anat) du sacrifice devenant son objet (Appler, 2004, p. 176).

Appler a aussi exploré les théories du sacrifice, en particulier celle de René Girard, afin d'alimenter sa réflexion sur la mise à mort d'Izebel. Cependant, Girard ne tient aucunement compte du genre dans sa théorisation (Appler, 1999, p. 64; 2004, p. 17-18). J'ajouterais que la rigidité de sa théorie ne donne pas beaucoup à penser parce qu'elle fonctionne comme une camisole de force sur l'ensemble des sacrifices bibliques. Pour analyser les épisodes sacrificiels impliquant Izebel en 1-2 R, Appler se tourne donc aussi vers Nancy Jay et sa conception du sacrifice comme d'une manière de renforcer et réaffirmer la descendance patrilinéaire (2004, p. 19). À propos du sacrifice d'Izebel, Appler affirme : « [...] men are joined together and their bonds strengthened while simultaneously they separate themselves from defilement and danger » (2004, p. 166). Elle ajoute plus loin un second objectif, soit celui de faire d'Izebel un anti-modèle dont les femmes ne voudront pas imiter le comportement transgressif⁴²⁶ (Appler, 2004, p. 175). Le sacrifice me semble pourtant accomplir tout le contraire puisque, précisément, il est un anti-sacrifice, une performance « carnavalesque » pour emprunter à l'analyse de Garcia-Treto. Ce sont des

⁴²⁶ N'est-ce pas précisément l'objectif du châtiment de Vashti en Est 1, 19-20 ?

eunuques – sans descendance possible! – qui accomplissent le rite. Aussitôt le sacrifice accompli, ils disparaissent, ce qui démontre le rapport hiérarchique qui les lie au nouveau roi et non un sentiment d'appartenance fort. D'ailleurs, dans le continuum des masculinités, tout les sépare (Kolakowski, 2000, p. 106-107). Quant à l'idée d'empêcher Izebel de devenir un modèle de femme puissante, elle n'est pas sans intérêt, mais je ne suis pas certaine que l'objectif soit atteint auprès des lectrices, comme le confirme la prégnance de la figure d'Izebel dans l'histoire de la réception.

Selon Appler, le sacrifice d'Izebel est aussi d'ordre expiatoire (2004, p. 168; cf. Macia, 2007, p. 149). Elle reprend les idées de Holt qui applique la théorie de Girard à 1 R 18 et à 2 R 9,30-37 et affirme à propos d'Izebel qu'elle est le véritable bouc émissaire dont la mort permettra le début d'une nouvelle ère (Holt, 1995, p. 94), de rétablir l'ordre (Appler, 2004, p. 189). Appler va même jusqu'à identifier deux types de sacrifices expiatoires auxquels pourraient correspondre la défenestration d'Izebel et ce qui s'ensuit : le sacrifice de culpabilité (אשם) ou le sacrifice de péché (חטאת) (Appler, 1999, p. 66; 2004, p. 169-170).

3.9.2 Le vocabulaire du sacrifice : Izebel jetée sur l'autel

Il est vrai que la dimension cultuelle du verset 33 est indiscutable. En effet, trois de ses termes font partie du champ sémantique sacrificiel.

3.9.2.1 La défenestration d'une femme

Ce n'est pas le cas du premier verbe que je présente tout de même brièvement. Le verbe **נָפַח** apparaît à deux reprises dans le verset 33. Il est d'abord énoncé par Yéhou au *Qal*, impératif, 2^e personne, masculin, pluriel, puis les eunuques en sont le sujet alors qu'il est employé au *Qal*, *wayyiqtol*, 3^e personne, masculin, pluriel. Dans le contexte du passage de 2 R 9,30-37, cette racine signifie « laisser tomber », « jeter » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 1030). La majorité des occurrences doivent plutôt être comprises en terme de rémission⁴²⁷ des dettes (Dt 15,2.3) ou de repos de la terre (Ex 23,11), mais deux passages fournissent des parallèles intéressants à 2 R 9,33. D'abord, en 2 S 6,6 et 1 Ch 13,9, Ouzza meurt parce qu'il a osé tenter de stabiliser le coffre de l'alliance qui risquait d'être renversé par les bœufs⁴²⁸ le transportant. Ensuite, en Ps 141, 6, il est question de « juges [...] précipités du haut des rochers » (Cadiot et Sevin, 2001, p. 1432). Il n'est donc question ici d'aucun pardon, ni d'aucun repos, mais bien de violence signifiée à travers un verbe rarement employé à cet effet. Il est intéressant de noter avec Seeman que Izebel est la seule femme à la fenêtre de la Bible hébraïque qui « traverse » son poste d'observation (Seeman, 2004, p. 26).

3.9.2.2 Éclaboussures : de l'autel au sang menstruel

Le second verbe, **נָחַ**, est au *Qal*, *wayyiqtol*, 3^e personne du masculin singulier. Il s'agit de la racine **נָחַ** qui signifie « asperger », « gicler », « éclabousser » et qui ouvre définitivement la porte du sacrificiel (cf. Appler, 2004, p. 170; Miscall,

⁴²⁷ Cf. Gray, 1970, p. 555.

⁴²⁸ Les animaux sont ici sujets du verbe au *Qal*, parfait, 3^e personne du pluriel.

1989, p. 78). Toutes les occurrences, à l'exception de Is 52,15, font référence à l'aspersion de sang, d'eau ou d'huile sur l'autel, dans et sur la tente de la rencontre et sur les vêtements d'Aaron⁴²⁹ dans le cadre d'un sacrifice. Cependant, cette fois-ci, ce n'est pas le sang d'une bête qui gicle ainsi sur le mur et les chevaux, mais bien le sang d'Izebel dont le corps s'est rompu dans la chute. « Du sang d'elle » (מִדְּמָתָהּ) gicla sur le mur. Une fois de plus, il s'agit d'un terme abondamment employé dans le vocabulaire du sacrifice. Je me suis particulièrement intéressée aux occurrences de דָּם suivies d'un suffixe pronominal au féminin. Un nombre important de celles-ci désignent le sang d'animaux femelles, par exemple la chèvre, la brebis ou la vache (Lv 4,30.34; 10,18; Nb 19,5⁴³⁰, etc.). Cependant, plusieurs passages du Lévitique font référence au sang des femmes. Ainsi, il est question de sang menstruel (Lv 15,25; 20, 18) et du sang perdu lors d'un accouchement (Lv 12,7) ainsi que des interdits que supposent ces « pertes » féminines. C'est tout le volet de l'impureté qui s'ouvre avec ces considérations. Ceci me mène à explorer quelques autres occurrences impliquant du « sang féminin » chez Ézékiel, en particulier au chapitre 16, 6.9.22. Il y est question de Jérusalem⁴³¹ personnifiée, abandonnée dans son sang à sa naissance par des parents étrangers. YHWH la trouve et prend soin d'elle. Une fois devenue son épouse, elle adopte des comportements adultères et idolâtres. Du sang de la naissance à celui de la mort, Izebel rejoint la Jérusalem personnifiée dans son idolâtrie et l'accusation de fornication portée contre toutes deux (cf. entre autres Ez 16,15-16). En d'autres passages d'Ezékiel, on dépeint de manière très similaire la ville de Jérusalem – la personnification féminine en moins – dont les mains sont rouges de sang et que Babylone mettra

⁴²⁹ En plus de 2 R 9, 33, les occurrences sont les suivantes : Ex 29,21 ; Lv 4,6.17 ; 5,9 ; 6,20 ; 8,11.30 ; 14,7.16.27.51 ; 16,14.15.19 ; Nb 8,7 ; 19,4.18.19.21 ; Is 52,15 ; 63,3. (Mandelkern, 1962 p. 733).

⁴³⁰ On note que Lv 6,20 et Nb 19,4 contiennent tous deux, comme 2 R 9,33, le verbe נָחַם et le mot מִדְּמָתָהּ accompagné de la préposition מִן et du suffixe pronominal à la 3^e personne, féminin singulier.

⁴³¹ La Jérusalem idolâtre est aussi coupable d'avoir versé le sang en Ez 22,4.

à feu et à sang (Ez 21,37; 22, 4.13; 24,7.8). Le « sang d'elle » évoque donc des images terrifiantes. Selon Moore, le parallèle avec Anat peut d'ailleurs retrouver sa pertinence : la déesse ne se trouve-t-elle pas plongée dans le sang de ses ennemis jusqu'aux genoux (Moore, 2003, p. 107) ? Izebel n'a-t-elle pas aussi les mains tachées de sang (Trible, 1995, p. 16)?

3.9.2.3 Sacrifiée sur l'autel de la royauté

D'un point de vue sacrificiel, on accorde par ailleurs une importance particulière au lieu vers lequel gicle le sang de la victime. Ce lieu peut être la tente de la rencontre, les vêtements du prêtre, ou les « parois » de l'autel. Cependant, cette fois-ci, c'est le mur (קִיר) du palais qui fait figure d'autel (cf. Appler, 1999, p. 66; 2004, p. 170; Leithart, 2006, p. 221). On retrouve ce mot à cinq reprises dans le livre du Lévitique, deux fois dans le cadre d'un sacrifice sur l'autel (Lv 1,5; 5,9), mais aussi au chapitre 14, versets 37 (2x) et 39 pour désigner le lieu des taches indiquant la présence de la lèpre dans une maison⁴³². Ainsi, le sang d'Izebel éclaboussant les murs du palais rappelle non seulement l'image du sacrifice, mais aussi de la contamination, de la maladie et de l'impureté. Plus souvent qu'autrement, les murs dont il est question dans la Bible hébraïque correspondent aux façades du Temple, en particulier dans sa construction par Salomon (1 R 6; 2 Ch 3) ou dans la description que l'on en retrouve chez Ezéchiel (Ez 41) (Mandelkern, 1962, p. 1048). On note aussi quelques mentions des murs du palais de David, construit par le roi de Tyr (2 S 5,11; 1 Ch 14,1). Ainsi, d'autres suggestions viennent s'ajouter aux parois de l'autel : les murs du lieu

⁴³² Cf. aussi Ex 30,3 ; 37,26 où il est question de l'autel.

saint par excellence ainsi que les murs du palais construit par un roi qui partage les mêmes origines qu'Izebel.

Celle-ci se retrouve rejetée aux limites de la ville de Yizreel. La souveraine étrangère est violemment expulsée d'Israël⁴³³. Au contraire de Rahab, une autre femme étrangère qui habite la limite, dans le rempart même de la ville (Jos 2,15), Izebel est désignée comme une « mauvaise » étrangère. Elle n'a pas droit à l'existence paisible de Rahab, au service d'Israël et vivant en son sein (Jos 6,25).

3.9.2.4 La descente dans l'impureté féminine

Le mot « mur » (קִיר) me mène à considérer d'autres emplois où, au lieu du sang d'une femme, c'est l'urine d'un homme qui éclabousse la paroi. En effet, la formule מִשְׁתֵּין בְּקִיר, dont on retrouve six occurrences dans la Bible hébraïque, vaut la peine que l'on s'y arrête un instant, d'autant plus qu'elle se retrouve quatre fois en 1-2 Rois. Cette expression que je traduis par « celui qui pisse contre un mur » a tour à tour été interprétée comme une métaphore, une métonymie, une comparaison, etc. (Smith, 2010, p. 699-700). Sans tomber dans les débats quant à la compréhension de cette expression, il est intéressant de l'interpréter plus simplement en fonction du genre. La formule מִשְׁתֵּין בְּקִיר désigne clairement des hommes (Smith, 2010, p. 706). Membres mâles des différentes dynasties (« maisons ») à anéantir, c'est-à-dire les maisons de Naval (1 S 25,22.34), de Jéroboam (1 R 14,10), de Baasha (1 R 16,11) et d'Ahab (1 R 21,21; 2 E 9,8), ils seront tous éliminés. Si la thèse de Smith qui interprète cette désignation dans le contexte de l'oniromancie assyrienne et de ses « urine dream omina » (2010) ne me convainc pas, le lien avec la progéniture et la descendance est quant à lui très

⁴³³ Alors que Yéhou est sur le point d'entrer pour se sustenter et se désaltérer (Garcia-Treto, 1990, p. 48).

intéressant. En effet, l'objectif est toujours l'éradication d'une dynastie à travers ses mâles. Étrangement, l'image de ces hommes urinant se réverbère, de manière allusive, jusque dans la chute d'Izebel dont le sang gicle sur le mur du palais (cf. Appler, 2004, p. 147-148; Cohn, 2000, p. 71; Garcia-Treto, 1990, p. 58; McKinlay, 2002, p. 309). Si l'action d'uriner contre un mur, et donc probablement debout, les distingue d'un point de vue « anatomique » comme des « mâles », Izebel est réaffirmée dans sa féminité à travers ce « sang d'elle », ce sang qui suggère les menstruations, l'accouchement et le sacrifice d'animaux femelles. À la suite de la brillante remarque de Miscall, on pourrait même aller plus loin et établir un lien avec ces *niri* se baignant dans le carrosse ensanglanté d'Ahab, mort au bout de son sang (1 R 22,38⁴³⁴). On retrouve ce même filon de l'impureté dans le passage à l'étude. Izebel, la Jérusalem personnifiée et les « prostituées » de 1 R 22,38 baignent toutes dans leur sang (cf. Miscall, 1989, p. 78). L'offrande ne présente aucune sainteté (cf. Gaines, 1999, p. 87), mais réunit plutôt les échos de nombreuses impuretés. Izebel devient un mélange de sang (2 R 9,33), d'allusion à l'urine (2 R 9,8) et de fumier (2 R 9,37) (cf. Beal, 2007, p. 94, note 105; Cohn, 2000, p. 71; Garcia-Treto, 1990, p. 58; McKinlay, 2002, p. 309; 2004, p. 83). À partir de cet instant, un véritable renversement carnavalesque a lieu et se produit, « what Bakhtin called the "lower bodily stratum" [which] becomes suddenly dominant at this point in the narrative » (Garcia-Treto, 1990, p. 58). Le pouvoir de cette femme est tel que cette image des hommes à abattre pour que s'éteigne la dynastie des Omrides, la maison d'Ahab (1 R 21,21; 2 R 9,8), contamine jusqu'à la dernière scène d'Izebel⁴³⁵.

⁴³⁴ Dans la Septante, 1 R 22,38 met en scène non seulement des prostituées, mais aussi des cochons qui se « lavent » dans le sang (Hamilton, 2005, p. 173, note 83).

⁴³⁵ Il est d'ailleurs à noter qu'une autre tentative d'assassinat, ratée au contraire de celle dont Izebel est victime, implique un mur. En effet, Saül tente de clouer au mur David à l'aide de sa lance (1 S 18,11 ; 19,10).

3.9.3 Prêtres à crinière et violence équine

3.9.3.1 Chevaux : extensions guerrières et prothèses de la masculinité

Cependant, le mur n'est pas le seul lieu que son sang éclabousse. Des animaux, les chevaux qui font partie de la troupe de Yéhou, se retrouvent eux aussi couverts de sang. Le cheval est un animal étroitement associé au combat dans la Bible hébraïque. Les mots סוס, « cheval », רכב, « char », et souvent פָּרָשִׁים, « cavaliers », au pluriel ou au singulier, permettent de signaler la présence d'une armée. Selon Stendebach, la combinaison des trois mots renvoie au concept de « troupe équestre » (1999, p. 183). Ils sont omniprésents sur le champ de bataille. C'est d'ailleurs l'un de ces « chevaux de combat » que décrit Jb 39,19-25 (Stendebach, 1999, p. 185). L'animal semble incarner l'essence même de la guerre. Ce qui explique en partie la préciosité des chevaux. Ceux-ci ont en effet une valeur certaine (cf. Gn 47,17; Dt 17,16; 1 R 10,29; Is 66,20; Est 6,8-11, etc.), en plus du fait qu'ils sont des symboles du pouvoir royal (Stendebach, 1999, p. 187). Ils font aussi partie des cadeaux offerts à Salomon (1 R 5,6; 10,25.28; 2 Ch 1,16.17). Le cheval du roi présente une valeur ajoutée comme le démontre le cadeau fait à Mardochée en Est 6,8-11.

Dans les récits des Omrides, en particulier ceux d'Ahab et d'Izebel, on retrouve plusieurs occurrences du mot סוס. D'abord, en 1 R 18,5, alors que sévit une grande famine, Ahab s'inquiète de ses bêtes et part à la recherche de pâturages pour ses chevaux et ses mulets, mais pas pour ses sujets! Parmi les nombreuses autres occurrences, plusieurs sont en lien avec les combats contre Ben-Hadad, roi d'Aram, les troupes qui s'affrontent, mais aussi sa fuite à cheval (1 R 20,1.20.21.25; 2 R 6,14.15; 7,6.7.10.13.14) (cf. Stendebach, 1999, p. 183-184).

Cependant, les emplois qui m'intéressent davantage se retrouvent plutôt en 2 R 9 alors que l'on assiste aux allers et venues des cavaliers envoyés vers Yéhou pour connaître ses intentions, les raisons de sa venue (2 R 9,18.19). Tous ces événements se passent à cheval et en char. Y compris la tentative de fuite de Yéhoram et d'Achazyah (2 R 9,23ss), bien que le mot **סוס** n'y soit pas employé. Les chevaux participent à la violence guerrière et sont partie prenante du coup d'état de Yéhou. On peut d'ailleurs se demander s'ils ne participent pas de même, par extension, de la masculinité de Yéhou. Le **שָׂר**, soit un officier, un capitaine, est nécessairement un cavalier (**פָּרָשׁ**) puisqu'il mène ses troupes (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 978). Néanmoins, si l'usage du cheval participe de sa virilité guerrière, il montre par ailleurs la distance qui sépare toujours Yéhou de la violence qu'il appelle. En effet, c'est d'une flèche, et donc de loin, qu'il abat Yéhoram (2 R 9,24). Son écuyer Bidqar se charge du cadavre (2 R 9,25). Achazyah est tué par ses hommes (2 R 9,27). Izebel est défenestrée par des eunuques (2 R 9,33). Les anciens de la ville de Yizreel assassineront et couperont eux-mêmes la tête des 70 fils d'Achab (2 R 10,6ss). Bref, Yéhou se salit très peu les mains⁴³⁶. D'ailleurs, le problème de critique textuelle en ce qui a trait au verbe **רָמַס**, « piétiner », est très parlant de ce trait de personnalité de Yéhou. Comme je le mentionnais dans la section de critique textuelle, **וַיִּרְמָסָהּ** se présente comme un verbe au *Qal*, *wayyiqtol*, 3^e personne du masculin singulier avec un suffixe pronominal à la troisième personne du féminin singulier. On peut donc en déduire que le sujet en est Yéhou. Il piétine Izebel et affirme ainsi son pouvoir (cf. Fritz, 2003, p. 287). Toutes les versions (cf. *supra*) ont pourtant le pluriel! Ce serait donc les chevaux qui font une nouvelle fois violence au corps inerte d'Izebel en le piétinant de leurs sabots. Plutôt que de choisir entre les deux options, je préfère maintenir l'ambiguïté. Encore une fois, Yéhou garde ses

⁴³⁶ À ce sujet, cf. Beal, 2007, p. 73. Selon Beal, Yéhou trouve toujours le moyen de se déresponsabiliser face aux violences commises, tout en se justifiant à l'aide de paroles prophétiques.

distances face à la violence perpétrée. À la suite de Beal, et au contraire de celles et ceux qui s'inquiètent de la cohérence du texte – Yéhou ne doit-il pas accomplir la prophétie en bonne et due forme? –, je suis d'avis que le décalage entre les actions de l'*oint* et les prophéties est peut-être une manière de formuler doutes et critiques à son endroit. Bref, de mettre de l'avant certains traits négatifs de l'usurpateur (Beal, 2007, p. 73-75, 85, 100).

3.9.3.2 Le piétinement cultuel et guerrier

Pour en revenir aux chevaux, rappelons la dimension cultuelle de leur présence en 2 R 9,33. En effet, comme les vêtements du prêtre Aaron (Ex 29,21; Lv 8,30) ou l'autel, eux aussi se retrouvent aspergés de sang (Appler, 1999, p. 66). Ainsi, dans cet anti-sacrifice, l'animal, plutôt que d'être la victime sacrificielle, en est l'un des acteurs cultuels. Le passage d'Ez 39,20 fournit un écho intéressant puisque, dans le cadre de cette vision, ce sont les héros, les guerriers de l'armée de Gog du pays de Magog, mais aussi les chevaux, qui sont sacrifiés, et les oiseaux et les bêtes sauvages qui s'en régaleront (Ez 39,17-20). Tout comme en 2 R 9, 33-37 (Stavrakopoulou, 2010), le festin sacrificiel est inversé et les animaux sont appelés à jouer des rôles bien différents d'à l'accoutumé. Ce passage est aussi parlant du statut particulier des chevaux comme extension animale des guerriers. Sauf cette exception, le cheval ne fait jamais partie d'aucun sacrifice. Nielsen, dont l'article porte pourtant précisément sur la signification des animaux en 1 R 20-22, mais aussi plus généralement dans l'ensemble des récits mettant en scène Ahab et Izebel, parle volontiers de chiens, de lions et d'oiseaux, mais ne souffle mot sur les chevaux (Nielsen, 2007). Au contraire des chiens, animaux impurs qui interviennent quelques versets plus tard, les chevaux ne sont pas des charognards et jouent un tout autre rôle dans la scène. La défaite

définitive d'Izebel est signifiée dans leur piétinement. Selon Lamb, elle n'est pas achevée sous les sabots des chevaux et les crocs des chiens. La reine est très certainement morte des suites de sa chute. À son avis, les chevaux, puis ensuite les chiens, participent à la profanation de son corps (2007, p. 100). Ce n'est pourtant pas la seule signification convoquée par le verbe *רמס* dans ce passage. Pruin note fort à propos la montée en trois temps et la chute en trois temps d'Izebel (2007, p. 223). Le piétinement des chevaux fait partie de cette chute. Rappelons en effet que le verbe *רמס* est souvent utilisé pour signifier le passage des troupes – celles d'Israël ou de Juda ou les troupes étrangères – et une défaite certaine (Is 10,6 ; 28,3 ; Ez 26,11 ; Mi 7,10 Ps 7,6), parfois la victoire des justes et des pauvres sur les puissants (Is 26,6 ; 41,25), dans tous les cas la mort (cf. Is 5,5⁴³⁷ ; 28,18 ; Ps 7,6). C'est d'ailleurs un verbe que l'on retrouve à plusieurs reprises dans le livre de Daniel, au sein de ses visions, pour signifier la destruction d'une armée, d'un peuple, par un autre⁴³⁸ (Dn 8,7.10.13). Il est par ailleurs intéressant de noter que de la même manière qu'Izebel tint tête aux prophètes, en particulier Élie, un capitaine au service du roi d'Israël meurt piétiné par la foule (2 R 7,17.20) après avoir douté de la parole d'Élisée (2 R 7,2.19). Au contraire de celui qui a YHWH à ses côtés et pourra piétiner les animaux sauvages et mythiques, les jeunes lions et les dragons (Ps 91,13), Izebel est bien seule, face aux chevaux qui renfoncent son corps dans le sol. Elle doit être éliminée de toutes les manières possibles. Tribble note un contraste des plus intéressant entre le char et les chevaux de feu qui emmènent Élie au ciel (2 R 2,11) et les chevaux ensanglantés qui écrasent Izebel⁴³⁹ dans la terre. À ce sujet, elle affirme : « the might of these magnificent creatures, in the majestic reds of

⁴³⁷ Yhwh à propos de sa vigne.

⁴³⁸ Cf. aussi la parabole du charbon du Liban de 2 R 14,9, reprise en 2 Ch 25,18, où un animal sauvage piétine le dit charbon.

⁴³⁹ Y aurait-il un parallèle mythologique à tracer entre les chevaux de feu du serviteur de YHWH et ceux qui piétinent la reine idolâtre ? C'est une piste bien mince, mais Stendebach mentionne l'association des divinités suivantes avec les chevaux : Anat, Astarté et Resheph (1999, p. 181).

fire, and blood, bends to the will of the narrator » (Trible, 1995, p. 16; cf. Hoffeditz & Yates, 2005, p. 217). Par ailleurs, les amants assyriens d'Oholah et d'Oholivah sont tous des cavaliers, un trait qui semble participer à la fois de leur beauté masculine et de leur statut (Ez, 23,6.12.23). Izebel serait-elle de nouveau associée à ces prostituées, personnifications de l'idolâtrie? Le filon de la séduction ré-émerge alors même qu'Izebel gît sans vie. Sa réputation se révèle jusque dans son corps inerte.

3.9.3.3 Izebel et Athaliah : mort et déshumanisation

Un dernière occurrence que je souhaite explorer en parallèle avec la mort d'Izebel concerne la mise à mort de la reine judéenne Athaliah, que plusieurs ont identifié comme étant la fille d'Izebel⁴⁴⁰, ce qu'il n'est pourtant pas possible de conclure. Chose certaine, toutes deux appartiennent à la famille/dynastie d'Omri. Athaliah est identifiée tour à tour comme la fille d'Ahab (2 R 8,18) et la fille d'Omri (2 R 8,25-27) (cf. Ben-Barak, 1994, p. 175; Smith, 1998, p. 157). Si leurs morts sont différentes – Izebel meurt défenestrée et piétinée, tandis qu'Athaliah est transpercée par une épée (2 R 11,20) –, elles ont cependant un point commun : une référence équine dans chaque cas. En effet, dans le deuxième livre des Rois comme dans le deuxième livre des Chroniques, on spécifie chaque fois que la reine Athaliah est expulsée du temple vers le palais du roi pour être mise à mort et qu'on lui fait emprunter « le chemin par où passe les chevaux » (2 R 11,16) ou la « porte des chevaux » (2 Ch 23,15) (cf. Appler, 2004, p. 188; Miscall, 1989, p. 79; Walsh, 2013, p. 329). Ces deux femmes sont puissantes (cf. 2 R 11,3), idolâtres (cf. 2 R 11,18) et détestées par les rédacteurs

⁴⁴⁰ Cf. Ackerman, 1993, p. 395 ; Bellis, 1994, p. 168.

deutéronomistes. L'une est piétinée par les chevaux, l'autre est traitée comme l'une de ces bêtes qui doit emprunter le chemin qui mène aux écuries.

Bref, la présence et l'agir des chevaux sont porteurs de nombreuses significations dans la mise à mort d'Izebel. Ils rappellent le statut de celui qu'affronte Izebel. Que peut-elle contre ce *sar*, ce *gibbor*? Le cheval est le symbole même de ces forces armées qui ont délaissé son fils Yéhoram pour Yéhou et qui sont en voie d'écraser chaque parcelle restante de la dynastie d'Ahab/Omri. Izebel occupe un statut inférieur à ces animaux, non seulement spatialement, mais aussi du point de vue de la position sociale. Elle est déshumanisée et traitée comme un animal, alors que les chevaux agissent presque comme des prêtres⁴⁴¹! Finalement, son association avec la sexualité illicite et l'idolâtrie est rappelée par la présence de ces mêmes montures appartenant aux riches et puissants amants étrangers (assyriens ou babyloniens) des sœurs Oholah et Oholivah. Manipulée par des eunuques et piétinée par des chevaux, Izebel s'enfonce dans l'impureté comme dans la terre de Yizreel.

3.9.4 Sacrifier une femme

Un dernier élément de la défenestration sacrificielle que je souhaite considérer porte sur la dimension genrée du sacrifice. C'est une femme qui est « sacrifiée ». Dans un texte récent, Monroe s'est intéressée aux allures sacrificielles des violences faites à trois femmes bibliques : Bat-Jephthah (Jg 11), la concubine du lévite (Jg 19) et Cozbi la Midianite (Nb 25) (Monroe, 2013, p. 32-33). Izebel, qui

⁴⁴¹ Les chevaux et non seulement les chiens (cf. Appler, 1999, p. 65).

est plutôt la victime d'un anti-sacrifice, ne fait pas partie de son analyse. Néanmoins, comme dans le récit de ces trois femmes, on retrouve du vocabulaire sacrificiel pour dire sa mise à mort. Par ailleurs, elle partage avec la concubine et Cozbi⁴⁴², une possible attribution de comportements sexuels inacceptables (Monroe, 2012, p. 41 et 44-45, note 46), en plus d'être stigmatisée pour ses origines étrangères, comme l'est la Midianite⁴⁴³. Monroe affirme à propos des trois femmes sacrifiées de son étude : « all three women serve as scapegoats, suffering for the sake of an agenda of exclusion imposed by the biblical authors » (2013, p. 51). Izebel est-elle, elle aussi, un bouc émissaire⁴⁴⁴? Est-ce l'emploi que font les rédacteurs deutéronomistes de la souveraine étrangère (Holt, 1995, p. 94-95; McKinlay, 2002, p. 312; 2004, p. 85-86)? Pourtant, comme le rappelle McKinlay, Izebel ne correspond pas au type de victimes « appropriées » selon la théorie de René Girard : Izebel n'a rien de la « victime sans importance » (2002, p. 312). Cette auteure préfère donc la comprendre à partir de la théorie de Régina Schwartz sur la violence et l'identité. Ce serait donc l'altérité par excellence que représente Izebel qui commande une telle violence (2002, p. 313). Cette altérité est exaltée par le biais de la sexualité, entraînant stéréotypes ethniques et de genre à sa suite, précisément parce que l'identité israélite a besoin de cette ennemie caricaturale qu'est Izebel pour s'édifier et être.

⁴⁴² Notons que chacune de ces femmes subit une violence de type sexuel, bien qu'il ne s'agisse que d'une allusion dans le cas de Cozbi (Nb 25,8 ; cf. Monroe, 2013, p. 41 ; Zlotnick, 2002, p. 52ss). Zlotnick note en effet la dimension phallique de la lance employée par Phineas et le viol que cet instrument suggère : « [...] he impregnates her in a manner calculated not only to inflict death but also to degrade her legal relationship to a level of arbitrary passion » (p. 52).

⁴⁴³ Cette dimension est pourtant à peine mentionnée dans l'analyse de Monroe (2013, p. 51).

⁴⁴⁴ Hamilton applique la notion à Saül en 2 S 1,18-27.

3.9.5 Du sacrifice au meurtre royal

Par ailleurs, la dimension sacrificielle de la mort d'Izebel ne doit pas nous faire oublier qu'il s'agit aussi d'un meurtre, et pas n'importe lequel, celui d'une reine. La défenestration d'Izebel fait partie de ces morts violentes de souverains dont on retrouve plusieurs exemples dans la Bible hébraïque. Au contraire de la mort de Saül (1 S 31- 2 S 1), paradigmatique selon Hamilton, la mort d'Izebel se présente à mon avis d'une manière toute particulière, précisément parce qu'il s'agit d'une reine, d'une femme et d'une étrangère. Néanmoins, l'affirmation suivante de Hamilton s'applique tout autant : « the dead body of the king becomes as it were, the raw material out of which the living king [Jehu] constitutes himself as a male, a warrior, and a fit ruler » (Hamilton 2005, p. 152). L'idée est d'autant plus intéressante que ce n'est pas le roi lui-même qui assassine Izebel, mais deux ou trois eunuques. La masculinité⁴⁴⁵ du roi se trouve dès lors instituée par ces mêmes « hommes » au genre et au statut ambigus. Ainsi, il semble que Yéhou n'échappe pas au ridicule de la scène. Dans le cadre de son propos sur les morts royales, Hamilton fait d'ailleurs une remarque fascinante sur l'incidence des femmes dans la construction du genre masculin. À son avis, la masculinité est « performée » sur le champ de bataille, mais ce sont les femmes qui « valident » cette démonstration virile par leurs chants de victoire et qui ont le dernier mot (Hamilton, 2005, p. 155). Certes, c'est Izebel et non Yéhou qui perd la vie, mais la souveraine n'est pas sans fournir, elle aussi, une cinglante évaluation de ce conspirateur sur le point de la mettre à mort. Leur rencontre façonne le genre de l'un comme de l'autre. La féminité royale, puissante, d'Izebel tombe dans la marge, voire dans l'abject. Yéhou triomphe et

⁴⁴⁵ Rappelons les mots de Hamilton à propos des récits de la mort de Saül (1 S 31- 2 S 1) : « All of these views share a vision of the king as a warrior who defines his maleness by bodily exertions against or alongside, other males » (2005, p. 170).

construit sa victoire sur le cadavre de cette grande ennemie, mais non sans présenter une masculinité faible, entachée par l'insulte d'Izebel. Selon Hamilton et d'autres avant lui, il est courant d'associer mort au combat et perte de virilité (2005, p. 163) dans la Bible hébraïque. Mais qu'arrive-t-il au genre lorsque c'est une femme qui est ainsi défaite/assassinée? Est-ce Izebel en tant que femme qui est piétinée et traînée dans la boue? Plusieurs motifs se croisent dans le meurtre d'Izebel, soulignant à la fois sa souveraineté, sa féminité et ses origines étrangères. Je pense en effet que l'on peut affirmer sans craindre de se tromper qu'est à l'œuvre ce que Stavrakopoulou a nommé « the motif of the abused corpse of a foreign leader » (2010, p. 69). Ce motif trouve à se déployer jusque dans les « restes » d'Izebel (cf. *infra*).

3.10 Du nourrir au mourir : le repas de Yéhou

3.10.1 La faim de Yéhou

Soudainement, alors que la focalisation s'effectuait de la fenêtre d'Izebel au verset précédent (v. 33), lectrices et lecteurs sont entraîné.e.s dans une tout autre posture, soit le point de vue de Yéhou. Il quitte immédiatement ce lieu où git Izebel, sans vie (Gohdes-Luhmann, 2004, p. 242). En effet, le verset 34 s'amorce avec une série de quatre *wayyiqtol* au *Qal*, 3^e personne masculin singulier, dont l'officier est le sujet. Une suite de mouvements et d'actions qu'il accomplit rapidement et de manière consécutive : « il alla. Il mangea. Il but. Il dit » (Beal, 2007, p. 95). Il abandonne le cadavre d'Izebel pour se sustenter. Plusieurs exégètes ont interprété le verbe *בא* comme exprimant l'idée d'entrer dans le palais d'Izebel (Beach, 1993, p. 101; Beal, 2007, p. 96; Garcia-Treto, 1990,

p. 48; Gohdes-Luhman, 2004, p. 242; Hens-Piazza, 2006, p. 293; Otto, 2001, p. 89). Bref, l'idée de se retirer de la rue, de l'espace public pour aller célébrer sa victoire à l'intérieur (Dutcher-Walls, 2004, p. 77; Gaines, 1999, p. 87; 2000, p. 9). Nous sommes de nouveau dans la sphère domestique, mais cette fois-ci avec Yéhou et non pas Izebel (McKinlay, 2004, p. 82; Beal, 2007, p. 95-97). Je suis en désaccord avec Beal lorsqu'elle affirme que la raison de l'entrée dans le palais est sans importance (2007, p. 96). Bien au contraire, les déplacements dans l'espace sont déterminants. En effet, Izebel est violemment expulsée du palais et, l'instant suivant, Yéhou y entre, s'y installe, noue des liens par l'entreprise du boire et du manger. Garcia-Treto a bien noté les tensions entre espaces intérieur et extérieur (1990, p. 48).

3.10.1.1 Manger et boire : prophétie, tromperie et sexualité

La présente thèse me mène à accorder une attention particulière à la combinaison du boire et du manger. Je me suis d'abord intéressée à la présence simultanée des deux verbes au *wayyiqtol*, *Qal*, 3^e personne du masculin singulier *וַיִּשְׂתֶּה* et *וַיֹּאכַל*. Plusieurs significations peuvent permettre d'éclairer cette « pause repas » dans le déroulement du récit. D'abord, il est très intéressant de noter que l'on retrouve une telle succession de verbes, incluant le boire et le manger, en 1 R 19,6.8, alors que le prophète Élie vient de fuir devant la menace de mort d'Izebel (cf. 1 R 19, 1-2). Il est secouru par un messenger divin et la menace de la reine se révèle un performatif plus efficace qu'on le croit au premier abord : elle s'engage à mourir si Élie lui échappe et c'est précisément ce qui se produit. Yéhou survit lui aussi à la souveraine et accomplit non seulement la prophétie d'Élie, mais aussi le « vœu » prononcé par Izebel en 1 R 19,1-2. Par cette suite d'actions saccadées, il rappelle le prophète dans le prolongement duquel il tente

sans arrêt d'inscrire ses propres actions (Beal, 2007, p. 97). À mon avis, le repas révèle donc une dimension prophétique claire. Ces deux verbes se retrouvent d'ailleurs en d'autres passages impliquant des prophètes, en particulier la rencontre entre le vieux prophète et l'homme de Dieu en 1 R 13,19, mais cette fois-ci le repas participe d'une tromperie⁴⁴⁶.

Nourriture et boisson sont effectivement souvent impliquées dans des ruses bibliques. C'est le cas à deux reprises dans l'histoire de Jacob et d'Esau, le premier s'emparant du droit d'aînesse et de la bénédiction du second en échange de pain et de bouillon de lentilles d'abord (Gn 25,34) et d'un repas servi à Isaac, malvoyant, sous le couvert d'un déguisement imitant le corps velu d'Esau (Gn 27,25). Les repas sont clairement des lieux de circulation du pouvoir (Wénin, 1998, p. 111). De même, David mange et boit en compagnie d'Urie afin de le mettre en joie et qu'il aille coucher auprès de Bathsheba, enceinte (2 S 11,13). Cependant, Urie refuse de rentrer chez lui et préfère dormir auprès des serviteurs de David, à l'extérieur, mettant ainsi en déroute le plan du souverain. Le roi David s'assurera donc de la mort d'Urie en l'envoyant sur la première ligne au front (2 S 11,14-27).

On retrouve cette même thématique alimentaire avec David au chapitre suivant dans un contexte post-mortem, comme en 2 R 9,34. En effet, le roi David est puni de son crime contre Urie par la mort de son premier fils avec Bathsheba. Le jeûne entrepris par le roi ne mena effectivement à rien. Apprenant la nouvelle du décès, David s'engage dans une série d'actions – de nouveau des verbes au *wayyiqtol* – dont celle d'aller au Temple, de revenir chez lui et de manger alors que le jeûne est de mise dans de telles circonstances (2 S 12,20). Ce repas post-

⁴⁴⁶ Jr 41,1 fait aussi partie de cette catégorie. Un repas (boire et manger au Qal, *wayyiqtol*, 3^e personne masculin pluriel) précède le meurtre de Guedaliah.

mortem annonce aussi une relation sexuelle. En effet, au verset 24, David se rend auprès de Bathsheba pour la consoler et couche avec elle. De cette union naîtra Salomon. Le nourrir et le boire sont ici à la jonction de la morbidité et de la sexualité, ce qui offre un éclairage intéressant sur le repas de Yéhou après la « scène à la fenêtre » d'Izebel et ses connotations érotiques. Un autre passage biblique introduit de même une tension érotique. Il s'agit de Rt 3,7 où Boaz va se coucher joyeux après avoir bien bu et mangé. L'instant suivant, Ruth se glisse à ses côtés. Ces significations croisées suggèrent clairement que le repas est non seulement une activité de l'ordre de la survie, mais aussi un lieu de pouvoir et de plaisirs.

Un coup d'œil aux emplois de ces mêmes deux verbes au *wayyiqtol* 3^e personne, mais cette fois-ci au féminin singulier ainsi qu'au masculin pluriel⁴⁴⁷ permet par ailleurs d'établir plusieurs autres contextes où les verbes *אכל* et *שחה* sont jumelés : hospitalier (Gn 18,8; 19,3; Gn 24,54; Jg 19,4.6.8.21; Jb 42,11), d'alliance (Gn 24,54; 26,30; Ex 24,11), sacrificiel⁴⁴⁸ (Gn 31,46.54; 1 R 19,21; Os 8,13; Ps 106,28), de solidarité communautaire (Jg 9,27), etc. On doit noter que l'ensemble de ces significations se différencient néanmoins du repas de Yéhou en 2 R 9,34 par la présence attestée de plusieurs individus partageant le repas. Aucun autre convive n'est mentionné au repas de Yéhou, ce qui ajoute à la singularité de la scène.

⁴⁴⁷ Les seules occurrences du Qal *wayyiqtol* 3^e personne féminin pluriel de ces verbes se trouvent en Gn 41,4.20, ce qui correspond au rêve du Pharaon où les vaches maigres dévorent les grasses.

⁴⁴⁸ Je pourrais de même inclure dans cette catégorie tous les emplois de *אכל* dont le « feu » (féminin) est le sujet (Lv 9,24 ; 10,2 ; Nb 11,1 ; 16,35 ; Dt 32,22 ; Jg 6,21 ; 1 R 18,38 ; Jr 48,45 ; Lm 4,11 ; 2 Ch 7,1).

3.10.1.2 Le repas comme révélateur de la personnalité de Yéhou?

Cette nécessité d'avaler quelque chose dans un tel contexte a été par ailleurs comprise par quelques-un.e.s comme une fenêtre sur les émotions et la personnalité de Yéhou. Ainsi, Cogan et Tadmor interprètent une telle indélicatesse comme la conséquence de la colère de Yéhou à l'endroit d'Izebel (1988, p. 112). D'autres y verront simplement la froideur, l'indifférence et le mépris du nouveau souverain, insensible aux trois meurtres qu'il vient de commettre (Beal, 2007, p. 95; Cohn, 2010, p. 102-103 ; Dutcher-Walls, 2004, p. 77; Konkel & Hazleton *in* Greig-Berens, 2011, p. 97; Hens-Piazza, 2006, p. 293; McKinlay, 2002, p. 308; 2004, p. 82). Ne devrait-il pas avoir l'estomac retourné suite à cette sanglante violence? Comme le notent Hoffeditz & Yates, ce n'est clairement pas le cas. Ils soulignent par ailleurs un parallèle intéressant avec le récit d'Hérodias, d'Hérode Antipas et de Jean le baptiste. La tête de ce dernier ne semble pas non plus « couper » l'appétit d'Antipas et de ses convives (Hoffeditz et Yates, 2005, p. 220). Beal propose que ces « activités mondaines » participent de la construction du personnage de Yéhou, mais ne précise pas de quelle manière (2007, p. 96). D'ailleurs, selon Gray, ce repas ne saurait avoir pour seule visée de montrer l'insensibilité de Yéhou face à toute cette violence (1970, p. 551).

3.10.2 Manger et boire : pouvoir, mémoire et rite postmortem

Que signifie ce repas? Nombre de chercheur.e.s, dont de nombreux anthropologues, ont établi le statut de la nourriture comme un signe, un signifiant participant d'un système de communication (Barthes, 1997, p. 29).

Wright rappelle de même que boire et manger sont des actes performatifs et communicatifs (2010, p. 215). Nourriture et boisson s'enracinent à la fois dans la matérialité des corps et de ce qui est consommé et dans le symbolisme, d'une telle « incorporation », en particulier en ce qui a trait aux appartenances (Wright, 2010, p. 215). Les exégètes ont proposé différentes interprétations de ce repas post-mortem. Dans la majorité des cas, on favorise la dimension politique ou funéraire/rituelle de ce repas. À mon avis, ces deux options ne sont pas appelées à s'exclure.

3.10.2.1 Manger pour devenir roi

Dans un premier temps, on considère que la prise d'un repas au moment même où Izebel expire, sous des apparences de caprice, joue un rôle clé dans cette scène de violent transfert du pouvoir. En effet, à la suite de Wright⁴⁴⁹ (2010), et de plusieurs commentateurs et commentatrices de 1-2 Rois, je suis d'avis que ce repas – dont Yéhou semble étrangement le seul participant – vient signifier le passage du pouvoir d'Izebel à Yéhou et l'entreprise de reconnaissance du nouveau souverain auprès de la cour de Yizreel (Dutcher-Walls, 2004, p. 77). Il s'agit effectivement d'un geste politique et symbolique fort pour nouer de nouvelles relations (Gaines, 2000, p. 8-9; cf. Wright, 2010, p. 221). Ehrlich et Montgomery furent sans doute les premiers à proposer d'analyser ce segment du verset 34 à la lumière du « repas communautaire sémitique typique » (*in* Gray, 1970, p. 551). Plusieurs mentionnent un banquet d'accession (Beach, 1993, p. 101; Fritz, 2003, p. 287) et Beal abonde dans le même sens en suggérant un

⁴⁴⁹ Wright affirme à ce sujet : « Table-fellowship and feasting similar to that described by Nehemiah is encountered throughout the ancient world, where it played a central role in displaying power, forming social bonds, and fortifying political alliances » (2010, p. 212).

« repas d'alliance », possiblement avec les anciens de la ville afin d'établir sa royauté⁴⁵⁰ (Beal, 2007, p. 96; cf. Wright, 2010, p. 212-215). Wright est lui aussi d'avis que la première partie du verset 34 fait allusion à un banquet pour célébrer sa victoire (Wright, 2010, p. 220; cf. McKinlay, 2002, p. 311; 2004, p. 85). Il rappelle d'ailleurs que, selon la « Stèle du banquet », Ashurnasirpal II organise un festin dans le palais de la ville d'Aribua dont il vient de faire la conquête (2010b, p. 340). Plusieurs de ses successeurs feront de même (Wright, 2010, p. 341). MacDonald, dont l'ouvrage porte sur la nourriture dans l'Ancien Testament, abonde dans le même sens lorsqu'il note la prépondérance des festins dans les livres de Samuel et des Rois et leur association étroite avec la royauté (2008, p. 142 et 153). Si son hypothèse principale dans le chapitre cinq portant sur festins et monarchie me semble plus ou moins convaincante (MacDonald, 2008, p. 148-149), celle-ci a néanmoins le mérite de souligner le pouvoir qui s'exprime par l'entremise du festin partagé, en particulier à la table du roi, lieu et moment idéaux pour resserrer les liens de solidarité au sein de l'élite (MacDonald, 2008, p. 157).

3.10.2.2 Raconter Izebel à travers le nourrir

Il n'est d'ailleurs pas anodin que ce soit ce mode particulier de « performance » de la royauté que Yéhou choisisse suite à la mort d'Izebel. En effet, comme le démontre Appler dans sa thèse de doctorat, la symbolique alimentaire est omniprésente dans l'histoire d'Izebel de 1 R 16,30-22,40; 2 R 9,14-37, en particulier dans les cycles d'Élie et d'Élisée (1 R 17,1-2 R 13,21; cf. Appler, 2004, p. 1 et 5). Il s'agit d'un véritable fil conducteur dans le récit de la souveraine.

⁴⁵⁰ À ce sujet, cf. Wright, 2010, p. 222.

Appler note environ quarante évènements liés à la nourriture dans le récit d'Izebel (1 R 16,29-2 R 9,37) et quarante-quatre emplois de la racine *אכל* (2004, p. 2 et 52). La nourriture y brille d'ailleurs souvent par son absence en raison des sècheresses, des famines et des jeûnes (1 R 21,9; cf. Appler, 1999; 2004). La racine *אכל* est associée directement à six reprises avec Izebel. Dans le premier cas, ce sont ses allégeances politico-religieuses qui sont signifiées alors que les prophètes de Baal et d'Asherah mangent à sa table⁴⁵¹ (1 R 18,19; cf. Zlotnick, 2001, p. 491). Plus simplement, ces repas sont le symbole du pouvoir qu'elle détient et de ses pratiques idolâtres qu'elle exhibe alors que les Israélites meurent de faim. Lorsque Élie ordonne à Ahab d'aller boire et manger, après le sacrifice sur le mont Carmel (1 R 18,41-42), c'est précisément afin qu'il participe à un repas d'alliance avec le « bon » Dieu (Walsh, 1996, p. 258 et 286). Au contraire, auprès d'Izebel, ni le peuple, ni les prophètes ne trouvent à se nourrir. C'est plutôt une autre Phénicienne, la veuve de Sarepta, qui nourrit Élie, assurant par le fait même sa subsistance et celle de son fils (1 R 17,15)⁴⁵². Izebel ne noue aucune relation⁴⁵³ avec le peuple d'Israël si ce n'est par le biais du jeûne afin de condamner injustement Naboth et de le faire lapider (1 R 21,9-14). Elle brise ainsi les relations nourricières. La seule faim dont Izebel se préoccupe est celle de son mari lorsqu'il boude après s'être vu refuser la vigne de Naboth (1 R 21,4-5.7). Le bon déroulement des repas royaux semble indissociable d'un pouvoir royal assumé et affirmé. Ahab doit se ressaisir. Si son mari boudeur refuse de se prendre en main, elle exercera le pouvoir à sa place pour qu'il obtienne la vigne tant désirée (Appler, 1999, p. 61-62; Camp, 1992, p. 103). Izebel exerce ainsi un certain pouvoir dans l'intimité de la chambre conjugale tout comme Bathsheba (1 R 1) et Esther (Zlotnick, 2001, p. 478, 481).

⁴⁵¹ Dans la même veine, Nocquet affirme « ce lien est décrit de manière forte comme une connivence de table et une association étroite entre Izebel et le dieu Baal » (2004, p. 102).

⁴⁵² Cf. La Shounammite, autre femme nourricière qui sustente le prophète Élisée en 2 R 4,8ss.

⁴⁵³ Cf. Appler, 1999, p. 55.

En 2 R 9,34, la dimension alimentaire du pouvoir apparaît clairement. Elle est réaffirmée avec Yéhou qui se sustente immédiatement après la mort d'Izebel. Celle qui fit tant souffrir le royaume d'Israël selon les rédacteurs deutéronomistes, dont les pratiques et l'influence auprès de son mari menèrent à la sécheresse et la famine alors que les souverains vivaient dans l'abondance, est sur le point de nourrir les chiens (2 R 9,10.36) et « métaphoriquement » Yéhou.

3.10.2.3 Et le sacrifice se poursuit

Ainsi, le repas du nouveau souverain peut non seulement souligner son accession au trône, sa victoire et sa volonté de s'assurer la loyauté des gens de Yizreel, mais la combinaison des verbes « boire » et « manger », dans l'ordre adressé (à l'impératif) par Élie à Ahab en 1 R 18,41-42, donne à penser qu'il s'agit dans les deux cas d'un repas post-sacrificiel, d'alliance avec YHWH⁴⁵⁴ (cf. Walsh, 1996). La nature de ce qui est avalé et bu reste indéterminée, cependant, la succession rapide des images – du corps inerte d'Izebel sur le sol de la cour à Yéhou mastiquant son repas, probablement à l'intérieur du palais – suggère une association entre corps et repas.

Comme je le mentionnais plus tôt, le corps d'Izebel n'a plus statut humain, il est « viande ». Son corps est d'ailleurs qualifié de בָּשָׂר, « chair », en 2 R 9,36 (McKinlay, 2002, p. 316). S'il ne se retrouve pas « littéralement » sur la table où mange Yéhou, mais bien sur le sol à hauteur des chiens, les mâchoires des uns et

⁴⁵⁴ Rappelons que la racine אכל est utilisée à plusieurs reprises pour signifier la consommation d'offrandes « sacrificielles » en 1-2 Rois : 1 R 18,38 ; 19,21 ; 2 R 1,10.12.14.

des autres reproduisent les mêmes mouvements, simultanément. Il y a une juxtaposition, voire une correspondance entre les deux repas, celui de Yéhou et celui d'une meute de chiens (Cohn, 2000, p. 70; Macia, 2007, p. 152; McKinlay, 2002, p. 308, 313; 2004, p. 82; Wright, 2010, p. 220). En effet, l'absence de Yéhou dans l'espace public rend possible cette simultanéité des repas⁴⁵⁵ (Beal, 2007, p. 97; Kolakowski, 2000, p. 107). Du moins, est-ce l'interprétation à saveur prophétique qu'en fait Yéhou lorsque les hommes à son service ne retrouvent que quelques morceaux de la souveraine (Gohdes-Luhman, 2004, p. 242). Comme le dit sans détour Garcia-Treto : « Jehu goes in to eat and drink, to feast, that is, to fill his belly quite literally, over Jezebel's dead body [...] » (1990, p. 58). Si les chiens ont bel et bien fait d'Izebel leur repas, Yéhou n'est-il pas, lui aussi, comme l'ont proposé Fewell & Gunn, un « chien » au service de YHWH (1993, p. 171)? Cette interprétation est particulièrement développée par Appler dans sa thèse de doctorat (2004). À la suite de Fewell & Gunn, elle propose de concevoir le nouveau souverain et les animaux qui la dévorent selon la prédiction d'Élie (et de ses suivants) comme des prêtres consommant symboliquement Izebel (Fewell & Gunn, 1993, p. 169; Appler, 1999, p. 67; 2004, p. 184; cf. aussi McKinlay⁴⁵⁶, 2002, p. 311; 2004, p. 85). Ainsi, Appler est d'avis que Yéhou avale son repas en tant que représentant du peuple, de la communauté, médiateur devant YHWH (2004, p. 184). On retrouve donc ici le filon rituel/sacrificiel emprunté plus tôt. Fewell & Gunn avancent même l'idée d'« eucharistie » pour comprendre la mort d'Izebel, mais aussi celle de son époux Ahab (1993, p. 171). Si la lecture de 2 R 9, 30-37 de Leithart à la lueur des évangiles et surtout de l'Apocalypse (19, 1-2. 6-10.19-21) me semble tout à fait inapproprié et irrespectueuse du texte à l'étude, son interprétation en termes

⁴⁵⁵ Comme le note par ailleurs Beal, le changement de focalisation et le déplacement à l'intérieur avec Yéhou nous permet d'éviter d'assister au dépeçage d'Izebel par les chiens (2007, p. 96).

⁴⁵⁶ Sans les identifier à des prêtres, McKinlay considère que les chiens accomplissent le travail de YHWH (2002, p. 311 ; 2004, p. 85).

sacrificiels est assez intéressante. Ainsi, le repas de Yéhou s'inscrit dans cette dynamique rituelle et Izebel y prend part en tant que nourriture⁴⁵⁷ consommée suite au sacrifice de paix (Leithart, 2006, p. 221).

Si Appler met davantage l'accent sur la dimension sacrificielle du repas, elle n'expulse pourtant pas la dimension politique de l'acte de manger. Cependant, je ne suis pas convaincue par son application de certains éléments de la théorie de René Girard, en particulier le désir mimétique qui permettrait d'expliquer que Yéhou tente de s'approprier le pouvoir d'Izebel en la « mangeant » (Appler, 2004, p. 184). Il n'y a pas quelque force « positive » convoitée qu'il serait possible d'extirper du corps d'Izebel. À mon avis, la consommation vise avant tout la destruction de corps encombrant de la souveraine et l'établissement des relations fondamentales de la royauté à partir d'un nouvel individu, Yéhou. D'ailleurs, il ne faudrait pas oublier que la scène de 2 R 9,30-37 suggère l'emploi de plusieurs images associées au rite sacrificiel, mais ne met pas en scène un tel rite de manière « fonctionnelle », puisqu'il s'agit plutôt d'un anti-sacrifice, comme je l'ai mentionné précédemment.

3.10.2.4 *Marzeah* : des femmes d'ivoire aux repas culturels

Cela me mène à considérer une dernière hypothèse soutenue par quelques auteur.e.s dans l'analyse du repas, en 2 R 9,34, qui se fait à la lumière de l'institution du *marzeah*. Comme je l'ai mentionné auparavant, Beach proposait

⁴⁵⁷ Au contraire du récit des mères cannibales (2 R 6,24-33), le cannibalisme symbolique de Yéhou n'est pas une réaction de la base contre le pouvoir dominant et oppresseur (cf. Hens-Piazza, 1998, p. 98). Yéhou fait lui aussi partie de cette élite et il cannibalise un autre corps porteur du pouvoir afin d'en être le seul détenteur.

une interprétation d'Izebel en tant que « femme à la fenêtre » dans le contexte de cette institution que l'on retrouve dans la littérature de plusieurs cultures du Proche-Orient ancien : ougaritique, phénicienne, araméenne, punique, nabatéenne ainsi que dans la Bible hébraïque (Am 6,4-7; Jr 16,5-9) (Beach, 1993, p. 96; London, 2011, p. 223; Macia, 2007, p. 79). En effet, elle associe d'abord Izebel aux fragments d'ivoires retrouvés à Samarie, à Nimrud, à Khorsabad et à Arslan-Tash représentant une femme à la fenêtre, des fragments appartenant parfois à du mobilier (Beach, 1993). Elle note par ailleurs d'entrée de jeu que l'un des passages bibliques où il est question du *marzeaḥ*, Am 6,4-7, mentionne un mobilier d'ivoire (Beach, 1993, p. 94). Cette série d'associations la mène d'Izebel aux banquets du *marzeaḥ*. À son avis, « in Jezebel, the literary Jehu encounters the personified visual image from the *marzeaḥ* couch, and he shatters her, quite physically, as the last obstacle to the throne » (Beach, 1993, p. 101; McKinlay, 2002, p. 315; 2004, p. 88). Yéhou refuserait de même de s'adonner aux rituels funéraires à la mémoire d'Izebel et des rois assassinés de la dynastie des Omrides ainsi qu'aux cérémonies de succession nécessaires (Beach, 1993, p. 101). En effet, pour Beach, le *marzeaḥ* est une institution dont la visée est entre autres funéraire et d'ordre mémorial (1993). Elle fonde clairement son interprétation sur les passages bibliques où le mot מרצה apparaît (Jr 16,5; Am 6,7) dans la Bible hébraïque (Mandelkern, 1962, p. 1085), accordant sans doute une importance particulière à Jr 16,5.

Cependant, cette dimension funéraire des rites du *marzeaḥ* est remise en question par plusieurs chercheur.e.s, entre autres Suter qui affirme que Beach se trompe quant à la nature de cette institution (2011, p. 222, note 17). McLaughlin (2001) et London (2011) soulignent tous deux le fait que l'élément mortuaire n'est pas une constante de cette institution. Mariages et funérailles peuvent être célébrés dans un tel contexte (cf. Jr 16, 5-9; McLaughlin, 2001,

p. 70-79; London, 2011, p. 224), mais ne se trouvent pas en son fondement. L'hypothèse de Beach repose sur de trop nombreuses spéculations et exclut d'ailleurs le repas du verset 34 de ses considérations (Beach, 1993, p. 101; cf. Macia, 2007, p. 145). Seule Izebel, en tant que femme à la fenêtre, semble associée au *marzeah* dans sa proposition (Macia, 2007, p. 150). Néanmoins, il peut être intéressant d'analyser le passage relatif au repas de Yéhou à partir des quelques éléments connus de l'institution en question. C'est ce que Macia entreprend dans une section de l'ouvrage *Marzeah y thiasos* (2007). Elle rappelle les trois caractéristiques établies par McLaughlin afin d'établir si un passage représente ou non une scène de *marzeah* : une élite doit y participer, une grande quantité d'alcool doit être consommée et, finalement, le contexte doit être religieux (2007, p. 79). La mise à mort d'Izebel, soit 2 R 9,30-37, fait partie des passages bibliques dont elle tente de vérifier s'il y a ou non présence d'un *marzeah* au moment du repas de Yéhou dans le palais (Macia, 2007, p. 144, 148). Elle avance d'emblée l'idée que Izebel, dans un contexte cultuel, est offerte pour rétablir les relations entre Israël et YHWH (Macia, 2007, p. 148). Selon Macia, le contexte religieux du passage est sans équivoque. À la suite de Treballe Barrera (1995), et en accord avec plusieurs auteur.e.s dont Appler, elle affirme que la mise à mort d'Izebel est un sacrifice expiatoire et une entreprise de désacralisation d'une idole auxquelles s'ajoute le repas de Yéhou (Macia, 2007, p. 149). Macia soutient que les repas de Yéhou et des chiens montrent qu'il y a utilisation par les rédacteurs d'images propres au *marzeah*. Elle confirme la présence d'au moins deux des trois caractéristiques incontournables selon McLaughlin : le contexte religieux et la présence d'une élite. À son avis, même la consommation de vin en abondance peut se laisser deviner dans ce repas où Yéhou mange et boit. De plus, elle identifie la présence d'autres éléments de cette institution : l'iconographie propre aux banquets culturels, c'est-à-dire la femme à la fenêtre et les chiens; la nourriture, soit la chair (viande) d'Izebel

dévorée par les chiens et la table de Yéhou; un espace de réunion (communautaire), soit le palais; le luxe que l'on retrouve dans les soins de beauté et l'espace palatial; finalement, la consécration de l'acte meurtrier – accompli par les chiens – à YHWH (Macia, 2007, p. 152-153). Macia laisse de côté la dimension funéraire qui semblait primordiale pour Beach. À son avis, la visée de la scène n'est pas de l'ordre du culte funéraire (mémorial post-mortem) (2007, p. 153). Par ailleurs, si elle reconnaît la présence de certains éléments du *marzeah* samaritain en 2 R 9,30-37, elle n'en conclut pas pour autant que les rédacteurs ont employé cette institution pour décrire la mort d'Izebel. Selon Macia, on peut présupposer la connaissance d'une telle institution festive à partir du texte (Macia, 2007, p. 153).

La thèse de Macia me semble plus au moins convaincante en raison du peu d'informations dont nous disposons pour établir ce qui différencie la sphère du *marzeah* des autres types de repas/banquets/festins auxquels participe la royauté. Si les trois critères de McLaughlin semblent ne pas fournir des outils assez précis, c'est justement parce qu'il n'est pas possible de déterminer plus clairement à quoi correspond le *marzeah*. Par ailleurs, le repas pris par Yéhou ne pourrait pas être plus imprécis : il entre, il mange, il boit et il dit. Certes, la scène remplit d'une certaine façon les critères établis pour le *marzeah*, mais son imprécision la rend éligible à bien d'autres sortes de repas : du festin de victoire au repas en contexte sacrificiel. Bref, l'hypothèse du *marzeah* ne me semble pas éclairer d'une manière particulièrement intéressante le passage à l'étude. Je privilégie la compréhension du verset 34 à partir des contextes sacrificiel et d'accession au trône. De plus, je note l'allusion au prophétisme d'Élie que l'on reconnaît dans la gestuelle rapide de Yéhou, lui conférant de même l'autorité du prophète.

3.10.2.5 Voyeurisme et nudité du corps dévoré

J'ajouterais à ces quelques éléments le parallèle saisissant qui existe entre le repas de Yéhou et celui du lévite et de son hôte en Jg 19, une association suggérant que la référence sexuelle n'est pas bien loin dans le ravage que les chiens accomplissent sur le corps d'Izebel. Comme l'affirme MacDonald à propos de la dimension alimentaire dans le récit de la concubine du lévite (Jg 19) : « the contrasting experience at Gibeah creates a relationship between feasting and sex. Inside the male feasts, outside the female is raped » (2008, p. 131) et dans le cas d'Izebel, la femme est dévorée. Izebel et la *pilegesh* ont en commun d'être abandonnées à l'extérieur, rendues disponibles à toutes les violences environnantes. Le politique s'écrit sur leurs corps à coups de sabots, de crocs et de violences sexuelles. Ce sont les corps de femmes que l'on utilise pour passer ces messages. Comme le disent avec éloquence Fewell & Gunn : « men write their politics on the bodies of women according to a regular script » (1993, p. 184).

Si la narration nous évite d'assister au démantèlement du corps de la souveraine (cf. Beal, 2007, p. 96), on ne peut pourtant pas prétendre que tout voyeurisme est évité : la chute de la fenêtre, le piétinement par les chevaux et Yéhou, les parties du corps à l'abandon sur le sol, en plus de la puissance de suggestion du repas à l'intérieur, tout cela participe d'une mise en scène esthétisée de la violence⁴⁵⁸ à laquelle le lectorat ne peut échapper (cf. Bahrani, 2008, p. 219-222 ; Stavrakopoulou, 2010, p. 75). D'ailleurs, Appler note elle aussi le voyeurisme à l'œuvre lorsqu'elle considère la proximité entre repas et sexualité. Elle affirme en effet : « Jehu's gaze on Jezebel being eaten seems strangely sensual, almost pornographic, as he watches as the dogs slowly rip her clothes and expose her

⁴⁵⁸ À ce sujet, cf. l'ouvrage intitulé *La mort spectacle : enquête sur l'horreur-réalité* de Marzano (2007).

naked body » (2004, p.204). Il s'agit d'une brillante réflexion et je suis seulement en désaccord avec Appler en ce qui concerne la question du regard, de la focalisation. En effet, personne ne focalise cette scène dans le texte, si ce n'est la lectrice ou le lecteur par le biais de la suggestion.

3.11 L'impossibilité d'une sépulture

Le repas calme Yéhou et le met dans de meilleures dispositions à l'endroit du corps sans vie de la souveraine, qu'il souhaite désormais enterrer (Beal, 2007, p.96; Cogan & Tadmor, 1988, p.112). Plusieurs ont suggéré que Yéhou se rappelle soudainement qu'un corps royal mérite une sépulture et ne peut être ainsi laissé à l'abandon (Dutcher-Walls, 2004, p.78; Gray, 1970, p.551; Hens-Piazza, 2006, p.293; Otto, 2001, p.89-90). Il envoie ses hommes à la recherche de celle qu'il nomme tour à tour « cette maudite » et « fille de roi », mais jamais par son nom (Beal, 2007, p.97; Tribble, 1995, p.16). De meilleures dispositions ne signifient pas davantage de respect comme le démontrent ces deux expressions qui sonnent comme des insultes (cf. Beal, 2007, p.97).

3.11.1 S'occuper de cette maudite : maltraiter ou ensevelir?

3.11.1.1 Chercher ou punir : du soin à la violence

L'expression *הַמְּאֻרָּה הַזֹּאת*, « cette maudite », soit un participe passé au *Qal*, féminin, singulier – ici précédé de l'article défini *הַ* – suivi de l'ajectif démonstratif féminin singulier *זֹאת* aussi précédé d'un article défini, est d'abord

employée par Yéhou pour désigner ce corps qu'il envoie ses hommes « inspecter » en employant le verbe פָּקַד au *Qal*, impératif, 2^e personne du masculin pluriel. Puisque le verbe au volitif est suivi de la particule נָא (« de grâce »), il fonctionne comme un jussif. L'action doit être accomplie de manière urgente, immédiate. J'ai donc traduit par « vite ». Le verbe פָּקַד⁴⁵⁹ peut signifier « s'occuper », « visiter », « rassembler », « inspecter », mais aussi, entre autres, « punir⁴⁶⁰ » (Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 823-824). Très souvent ce verbe est employé pour désigner le dénombrement des soldats, le passage en revue de l'armée ou le recensement d'une population. Ahab est d'ailleurs sujet de ce verbe en 1 R 20,15. Il est intéressant d'explorer les emplois de פָּקַד lorsqu'une femme en est l'objet. D'abord, le verbe est employé à deux reprises pour signifier la « visite » d'une femme stérile par YHWH : Sarah (Gn 21,1) dans un cas, Hannah (1 S 2,21) dans l'autre. Cette visite signifie le retour de la fécondité et donc une grossesse. L'injustice d'Edom, représentée sous les traits d'une fille (בַּת אֲדוֹם), est de même « reconnue » par YHWH (Lm 4,22). Aussi, c'est Gomer l'adultère qui sera « punie » par Osée pour les fêtes baalistes auxquelles elle participe (Os 2,15). Izebel sera-t-elle bénie ou punie des suites de ce soudain intérêt qu'on lui témoigne ? En effet, le verbe פָּקַד peut signifier une « prise en charge » favorable ou défavorable, selon le contexte.

Le terme au participe passif pluriel construit est aussi employé pour désigner les « surveillants » qui doivent emmener Athaliah vers sa mise à mort (2 R 11,15; 2 Ch 23,14). Le parallèle est d'autant plus intéressant qu'il permet de mettre de nouveau en relation les souveraines détestées. Dans chaque cas, des militaires subalternes sont chargés de s'occuper de ces femmes, du moins ce qu'il en reste

⁴⁵⁹ Il n'est pas impossible qu'il s'agisse d'un verbe technique dans le contexte de rites funéraires (cf. Lewis, 1989, p. 120-122 in Stavrakopoulou, 2010, p. 74, note 28).

⁴⁶⁰ C'est le sens du terme en Os 1,4 alors que YHWH annonce par l'intermédiaire de son prophète qu'il punira la maison de Yéhou pour le sang versé à Yizreel.

dans le cas d'Izebel. L'ancienne concubine de Saül, Ritzpah, se trouve elle aussi en quelque sorte objet de ce verbe puisqu'Ishboshet, fils de Saül, reproche à Abner d'avoir couché avec cette femme (2 S 3,8). Finalement, une dernière occurrence dont une femme est l'objet concerne la saga de Samson. Après la résolution de l'énigme et le massacre qui l'accompagne, Samson revient auprès de sa promise pour lui rendre visite (Jg 15,1). Apprenant que son père l'a mariée à un autre, Samson entre dans une terrible colère et brûle les champs des Philistins. Ces derniers se vengent en brûlant cette femme et son père (Jg 15,1-6). Ainsi, les femmes associées de près ou de loin au verbe פָּקַד sont physiquement transformées : par la maternité, la violence et la mort et, dans les cas de Ritzpah et d'Édom personnifiée, le verbe est associé à la sexualité. Le corps est bien mis en évidence dans les deux cas : pour l'une, il s'agit d'une relation sexuelle (2 S 3,8), pour l'autre, de la mise à nu des péchés (Lm 4,22). À mon avis, ces emplois sont éclairants en ce qui concerne le cas d'Izebel. Ils permettent d'ailleurs de remettre en question les soudaines « bonnes dispositions » de Yéhou à l'égard d'Izebel. En effet, bien que j'aie choisi de traduire par « s'enquérir⁴⁶¹ », « (re)chercher », « s'occuper », la signification alternative de la punition (parfois extrêmement violente) reste tout de même une traduction envisageable⁴⁶² puisque le verbe פָּקַד ne témoigne en aucun cas de dispositions favorables à l'égard d'Izebel.

⁴⁶¹ Gray propose de traduire par « revoir », « réviser », « examiner » (1970, p. 551).

⁴⁶² D'un point de vue ironique, même l'idée de « dénombrer » Izebel reste intéressante puisque précisément, il ne reste d'elle que quelques morceaux.

3.11.2 Cette maudite : de l'insulte à la malédiction

Pour en revenir au titre « cette maudite » dont Yéhou affuble son ennemie, on constate d'emblée que la souveraine est bien seule dans sa catégorie. Le seul autre emploi du participe passif au féminin concerne le sol en Gn 3,17 (et 5,29). En effet, il est maudit des suites de la désobéissance d'Adam et Eve qui ont mangé du fruit. La culture de la terre sera d'autant plus difficile et la vie rude. Ainsi, le seul autre emploi de la racine ארר au féminin concerne la malédiction « fondatrice » (cf. aussi Gn 3,14). De même, on retrouve peu d'individus clairement identifiés comme étant « maudits » : Caïn pour le meurtre de son frère (Gn 4,11), Canaan, fils de Noé, parce que son père Cham a vu la nudité de son père (Gn 9,25), Siméon et Lévi pour leur violence (Gn 49,7), la tribu de Méroz car elle n'a pas participé à la bataille (Jg 5,23), etc. Izebel serait-elle aussi en proie à l'une de ces malédictions divines? Selon Gray, il ne s'agit pas uniquement d'une insulte (Gray, 1970, p. 551), bien que cette manière de la désigner semble être un concentré du mépris⁴⁶³ de Yéhou à son égard (Dutcher-Walls, 2004, p. 78). Cohn note de même l'ironie qui se déploie entre la soudaine tentative de respecter le corps de la défunte et la double désignation des plus irrespectueuses (2000, p. 70). En plus de l'insulte, c'est la malédiction annoncée d'abord en 1 R 21,23, puis de nouveau en 2 R 9,10, qui trouve à s'incarner dans le corps de cette femme (2 R 9,34-37) (cf. Cogan & Tadmor, 1988, p. 107, note 10; Fritz, 2003, p. 284). Cette désignation participe de sa diabolisation à l'extrême et témoigne paradoxalement de son importance. Garcia-Treto formule une observation similaire en ce qui concerne la double appellation « cette maudite » et « fille de roi » qui, à son avis, « simultaneously recognizes and negates her status in carnivalistic "praise-abuse" » (1990, p. 59). À cette

⁴⁶³ On constate dès lors que le mépris circule avec fluidité entre les deux personnages.

malédiction, on peut en ajouter une autre, prononcée par Izebel elle-même lorsqu'elle s'engage à faire mourir Élie. Comme le soulignent Hoffeditz & Yates, « Jezebel is cursed in part by her own ineffective oath against Elijah » (2005, p. 215). Elle est autant victime de la malédiction efficace prononcée par Élie (1 R 21,23) que de la sienne. Selon Steck, dont Otto rappelle l'interprétation, c'est précisément parce que Izebel n'a pas été inhumée qu'elle est maudite (cf. Dt 21,22f; Steck, 1968, p. 55, note 4 in Otto, 2001, p. 90, note 350). À mon avis, l'ensemble de ces réflexions constituent le réseau signifiant nécessaire à la compréhension de cette première appellation.

3.11.3 La sépulture d'une femme

La volonté de Yéhou d'inhumer Izebel est exprimée par le biais d'un second verbe au *Qal*, impératif, 2^e personne du masculin pluriel avec un suffixe pronominal à la 3^e personne du féminin singulier : « Enterrez elle (la) ». Il s'agit de קבר, qui signifie « ensevelir », « inhumer », « enterrer ». Il est à noter que ce verbe apparaît de nouveau au verset suivant (35) à l'infinitif construit avec un suffixe au féminin singulier et précédé de la préposition ל afin d'exprimer un but, une intention : « pour enterrer ». Le même verbe est aussi employé en 2 R 9,10 pour signifier l'absence de sépulture dans la malédiction touchant Izebel. À la suite d'une petite exploration des occurrences de cette racine lorsqu'une femme en est l'objet, j'en suis venue à la première observation suivante : le plus grand nombre d'occurrences concerne Sarah qu'Abraham désigne sous le nom de מתי, « ma morte » dans ses négociations avec les Hittites pour le tombeau (Gn 23, 4.6.8.11.13.15.19). En plus de Sarah, on retrouve deux mentions pour une autre matriarche, Rachel en Gn 35,19; 48,7. L'accouchement de son fils Benjamin lui fut fatal. Elle est ensevelie sur la route d'Ephrath. Un peu avant la mort de

Rachel, c'est celle de Déborah, la nourrice de Rébecca, qui est mentionnée avec l'emploi du verbe קבר (Gn 35,19). Une dernière occurrence intéressante concerne le lieu, soit la grotte de Makpelah, où furent enseveli.e.s à la fois Abraham et Sarah, Isaac et Rébecca (Gn 49,31). Bref, du côté des femmes, ce sont les matriarches, en plus d'une femme à leur service, dont les sépultures soulèvent l'intérêt des rédacteurs bibliques. Il est d'autant plus surprenant de retrouver Izebel aux côtés de ces mères de la nation, figures fondatrices, alors qu'elle est plutôt l'objet d'une haine profonde de la part des rédacteurs de 1-2 Rois. Du côté des hommes, c'est l'inhumation des patriarches (Abraham, Jacob, Joseph), de Moïse et d'Aaron, des rois, peu importe qui ils sont, ou de leur progéniture, qui retient l'attention, en plus de celle de certains guerriers (Abner, Asahel), de prêtres, de prophètes (Samuel, Élisée) ou d'hommes de Dieu. Bref, on prend le temps de « dire » la sépulture des détenteurs de pouvoir, que ce pouvoir soit « patriarcal », royal, prophétique ou sacerdotal. Izebel se retrouve donc aux côtés des « grand.e.s » de ce monde. Cependant, précisément, le corps « complet » est introuvable et l'inhumation impossible à accomplir. Izebel fait plutôt partie de ces gens dont le cadavre restera à la surface (cf. Jr 8,2; 14,16; 16,4.6; 22,19), précisément parce qu'il ne mérite pas d'entrer en terre. Une fois de plus, la racine employée, sous la forme d'un ordre (impératif) et d'une visée (infinitif construit) signale le statut royal d'Izebel – on discute rarement de la sépulture des gens ordinaires – mais aussi d'emblée l'impossibilité d'un tel traitement. L'action reste inaccomplie.

3.11.4 « Fille de roi » : la disparition d'une reine

Yéhou désigne Izebel par l'expression בַּת מֶלֶךְ « fille de roi ». Malgré un nombre important de filles de rois – y compris la « fille de Pharaon » –, l'expression

בַּת מֶלֶךְ est rarement utilisée dans la Bible hébraïque. En plus de 2 R 9,34, on ne compte que quatre autres occurrences. Ce qui est le plus frappant dans cette manière de nommer Izebel, c'est d'abord que Yéhou refuse le titre de reine à celle qui fut pourtant l'épouse du roi Ahab (1 R 16,31). Il ne reconnaît pas le pouvoir dont elle est la détentrice au royaume d'Israël (Dutcher-Walls, 2004, p. 78; Hazleton, 2007, p. 185; Tribble, 1995, p. 16). En la nommant « fille de roi », il rappelle de plus les origines phéniciennes d'Izebel, fille du roi Ethbaal, et la limite à cette altérité, à son statut de femme étrangère (cf. Beal, 2007, p. 97). Parmi les occurrences de בַּת מֶלֶךְ, une autre fille de roi est identifiée comme « fille de Tyr » et partage les origines d'Izebel, en Ps 45,14, soit le chant d'amour et de mariage entre un roi et une princesse phénicienne. Quelques-un.e.s n'ont d'ailleurs pas hésité à identifier la princesse à Izebel et le roi à Ahab (Gaines, 1999, p. 25). Une autre occurrence de l'expression בַּת מֶלֶךְ se retrouve en Dn 11,6, à propos de la fille du roi du Sud en route vers le roi du Nord pour conclure des traités. Selon Debergé, il s'agit de Bérénice, fille de Ptolémée II, et de son mariage avec Antiochus. Ils mourront empoisonnés, tout comme leur fils (Debergé, 2001, p. 2918). Finalement, les deux dernières occurrences concernent le règne d'Athaliah au royaume de Juda. Cependant, ce n'est pas elle qui est ainsi désignée, mais bien Yehoshava' (2 R 11,2; 2 Ch 22,11). L'appellation semble jouer une autre fonction ici. En effet, la désignation « fille de roi » semble la dissocier d'Athaliah dont elle ne serait pas la fille, bien qu'elle soit la fille de Yoram et la sœur d'Ahaziah. Yoram avait probablement de nombreuses épouses. C'est aussi une manière de l'éloigner des pratiques idolâtres d'Athaliah (en partage avec Izebel), ce qui devient encore plus clair en 2 Ch 22,11 puisque Yehoshava' est identifiée comme l'épouse du prêtre Jehoiada. Ainsi, si l'appellation est clairement péjorative dans le cas d'Izebel, non sans une pointe de xénophobie, elle partage néanmoins les origines de la princesse du Ps 45 et la fin tragique de Bérénice.

3.12 Carnage sacrificiel et prêtres canins

3.12.1 Profanation des charognards et accomplissement de la malédiction

Comme je l'ai déjà mentionné, les chiens (הַכְּלָבִים) font partie, avec les chevaux, les eunuques et Yéhou, des prêtres accomplissant l'anti-sacrifice⁴⁶⁴ dont Izebel constitue l'offrande (cf. Appler, 2004, p. 183). Depuis plus de cinquante ans en exégèse moderne, les spéculations sont nombreuses en ce qui a trait à la fonction et à l'identité de ces chiens. Contrairement à plusieurs auteur.e.s, Appler en tête, je ne soutiens pas l'opinion selon laquelle ceux-ci doivent être associés aux cultes étrangers, en particulier phéniciens. À mon avis, leur présence est indissociable de la visée de profanation mise de l'avant dans les malédictions répétées contre Izebel. Leur activité de charognards s'inscrit simplement dans le prolongement de la non-inhumation d'Izebel (cf. Gohdes-Luhman, 2004, p. 258). Elle la complète, en constitue la suite logique. Ces animaux participent de la prophétie/malédiction énoncée en 1 R 21,23 (Macia, 2007, p. 151) et accomplie en 2 R 9,35 (Cogan & Tadmor, 1988, p. 107; Lamb, 2007, p. 100; Nielsen, 2007, p. 226). Du moins, est-ce l'explication prophétique que donne Yéhou lors de la découverte des quelques morceaux restants d'Izebel. En effet, personne – ni personnages, ni lectrices ou lecteurs – n'assiste au repas des chiens (cf. Lamb, 2007, p. 100). C'est ce rôle de charognard que les chiens sont appelés à jouer dans de nombreux passages bibliques, majoritairement des malédictions, en particulier dans les livres des Rois : 1 R 14,11; 16,4; 21,19.23-24; 22,38; 2 R 9,10.36. Dans le livre des Psaumes, ces charognards représentent l'ennemi et la mort à venir (Ps 22,17.21; 59,7.15-16) ou à l'inverse la défaite de l'ennemi dont

⁴⁶⁴ Selon Macia, les chiens participent à une forme de sacrifice expiatoire (2007, p. 152).

les chiens d'Israël se régaleront (Ps 68,24) (Nielsen, 2007, p. 223; Botterweck, 1995, p. 153-154).

En effet, la culture israélite témoigne d'une conception des chiens comme d'animaux impurs⁴⁶⁵ et sales, précisément en raison de leurs tendances de charognards à manger la chair et boire le sang des cadavres, bref à se nourrir de ce qu'ils trouvent (Appler, 1999, p. 66; Botterweck⁴⁶⁶, 1995, p. 154; Gaines, 1999, p. 88; Greig-Berens, 2001, p. 98; Hamilton, 2005, p. 173; Miller, 2008, p. 494; Nielsen, 2007, p. 225). Selon plusieurs auteurs, les chiens inspiraient à la fois de la haine et du mépris⁴⁶⁷ aux Israélites, mais aussi toutes sortes de craintes en lien avec l'impureté, la mort, la folie, les forces ennemies, l'idolâtrie, etc. (Appler, 2004, p. 183; Botterweck, 1995, p. 154; Brunet, 1985, p. 486; Macia, 2007, p. 152). Dans le cas d'Izebel, l'impureté est d'autant plus grande que la scène réunit à la fois des chiens et un cadavre (cf. Thomas, 1960, p. 417). Bref, la visée de profanation est indiscutable. D'ailleurs, rappelons que des chiens – accompagnés de prostituées⁴⁶⁸ – se retrouvent aussi dans le char d'Ahab, après sa mort, venus exprès pour laper son sang (1 R 22,38) (Hamilton, 2005, p. 171-172; cf. Miller, 2008, p. 494). Hamilton appelle d'ailleurs à produire une sémiotique de l'impureté à partir de ce passage (2005, p. 173).

De plus, les chiens rendent impossibles les rites funéraires appropriés en raison du morcèlement et de l'éparpillement du corps sur la surface du sol, en plus de la

⁴⁶⁵ Cf. Pr 26,11

⁴⁶⁶ Paradoxalement, ce sont aussi les animaux qui nettoient les espaces des humains en mangeant tout ce qui traîne (Botterweck, 1995, p. 149).

⁴⁶⁷ L'idée défendue par Miller selon laquelle les chiens n'étaient pas détestés, mais « peu estimés » en Israël reste à démontrer (2008, p. 494-500). Il avance l'hypothèse d'un changement de perception du chien après l'exil. Il s'agit d'une piste intéressante (2008, p. 498-499 ; cf. Jb 30,1 ; Tob 6,1 ; 11,14). À propos du chien de Tobit, cf. aussi Brunet, 1985, p. 487.

⁴⁶⁸ La Septante précise que les prostituées se lavent littéralement dans le sang d'Ahab et ajoutent les cochons à cette sanglante « réunion » (Hamilton, 2005, p. 173).

disparition d'une partie de la chair. Cogan & Tadmor rappellent que « [...] the spirit of the dead, deprived of proper burial, was destined to roam about endlessly » (1988, p. 107). En effet, l'ensevelissement est nécessaire au repos des morts. Le contraire risque d'entraîner une « punition éternelle » et empêche l'existence postmortem quelle qu'elle soit (Fritz, 2003, p. 214). Le corps d'Izebel est profané à deux reprises : lors de la défenestration par les eunuques, puis par les chiens qui rendent impossible tout repos pour la souveraine. Cette impossibilité d'accéder au royaume des morts était une source d'angoisse et de crainte vives pour les anciens⁴⁶⁹ (Fritz, 2003, p. 284). Sans sépulture, Izebel sera oubliée, disparaîtra. C'est précisément le sens de la fin du verset 37 : « ils ne diront plus ceci [est] Izebel ». Selon Stavrakopoulou, « the devouring of corpses thus functions in the Hebrew Bible as a type of conceptual shorthand, representing a complex of ideas about the social abandonment of the dead » (2010, p. 74).

C'est ce que vise la malédiction énoncée par Élie, puis l'un des fils de prophètes au service d'Élisée (2 R 9,10) et finalement Yéhou (2 R 9,36). On retrouve ce type de malédictions impliquant le violent appétit d'animaux (chiens, oiseaux, cochons) dans la Bible hébraïque (cf. entre autres Jr 22,19), mais aussi un peu partout au Proche-Orient ancien, les traités de vassalité d'Esarhaddon en constituant un bon exemple (Cogan & Tadmor, 1988, p. 107-108; Fritz, 2003, p. 284; Lamb, 2007, p. 100, note 296; cf. aussi Hazleton, 2007, p. 173-174 et 185; Margalith, 1984, p. 229). Nielsen rappelle que ce type de punitions divines par l'intermédiaire de bêtes sauvages – lions, chiens et oiseaux⁴⁷⁰ auxquels j'ajouterais les chevaux dans le cas d'Izebel – est très répandu dans la Bible

⁴⁶⁹ En Grèce ancienne aussi, comme on peut le vérifier dans le livre 24 de l'*Illiade* et le livre 3 de l'*Odyssée* (Gaines, 1999, p. 88).

⁴⁷⁰ Nielsen note que, dans la Bible hébraïque, les lions mangent les prophètes, alors que les corps royaux sont réservés aux chiens et aux oiseaux (2007, p. 225).

hébraïque (Nielsen, 2007, p. 224). Izebel, comme les maisons de Jéroboam, de Basha et d'Ahab (1 R 14,11;16,4; 21,24), est jugée indigne de recevoir une sépulture. Même morte, on trouve le moyen de profaner celle qu'on a déjà associée à la fornication et à la sorcellerie (2 R 9,22), celle qui fut la victime d'un anti-sacrifice hautement impur. Le rappel des sorcelleries dont Izebel est accusée est pertinent à l'intérieur des présentes considérations. En effet, à la suite d'Abusch, Hamilton rappelle qu'être dévorée par des bêtes sauvages (aigles, vautours et chiens) est précisément le châtement qui attend la sorcière dans le rituel mésopotamien du *Maqlû* (Abusch, 1998, p. 374; Hamilton⁴⁷¹, 2005, p. 173). Cela détruit à la fois son corps et son fantôme, son individualité et son humanité (Abusch, 1998, p. 374). C'est précisément de cette manière qu'Izebel est rayée de la carte.

3.12.2 Chiens et divinités étrangères

Les chiens sont ici tout simplement des acteurs de profanation et d'extermination. Leurs griffes et leurs crocs leur permettent de performer la malédiction initiale d'Élie, de pulvériser le corps de celle qui doit disparaître. L'attribution d'un tel rôle me semble aller de soi et j'ai donc beaucoup de réserves face aux autres propositions. On violente Izebel, on la réduit à presque rien. Il n'y a donc aucune raison de croire que ce sont « ses » chiens et que sa culture d'origine s'exprime à travers cette intervention des animaux. C'est pourtant ce que plusieurs soutiennent. En effet, Appler rappelle le statut beaucoup plus positif des chiens en Phénicie – contrée d'origine d'Izebel – et ailleurs. Elle le démontre via une série d'exemples de divinités canines ou

⁴⁷¹ Hamilton fait le parallèle entre Ahab (1 R 22, 37-38) et la sorcière, sans mentionner le rapprochement beaucoup plus évident à faire avec Izebel (2005, p. 173).

associées à ces animaux : Anubis, la déesse Gula, Marduk, le dieu guérisseur Asclépios, etc. Elle s'attarde particulièrement à l'association entre chiens et dieux phéniciens – Anat, Astarté, Eshmoun et Resheph-Mukol⁴⁷² – et aux pouvoirs de guérison qui leur sont attribués (Appler, 1999, p. 65; 2004, p. 176-179; cf. Botterweck, 1995, p. 149ss ; Hazleton, 2007, p. 172; Miller, 2008, p. 492; Walsh, 2013, p. 330). Elle note la contradiction : ces guérisseurs canins dévorent celle qu'ils devaient soigner et protéger (Appler, 2004, p. 176; cf. Hazleton, 2007, p. 186). Est-elle diabolisée à un point tel que même sa culture, ses dieux, la rejettent (2004, p. 180)? Un autre rôle qui est apparemment attribué aux chiens dans la mythologie phénicienne est celui de guide pour passer du monde des vivants au monde des morts. Bien au contraire, les chiens rendent ce passage impossible (Appler, 2004, p. 180). Si ce réseau d'hypothèses associant Phénicie et chiens a le mérite d'être intéressant, il est pourtant loin d'être fondé sur des certitudes. Comme le rappelle Miller, il n'existe aucune « preuve » (matérielle) du statut sacré du chien dans la culture phénicienne (Miller, 2008, p. 493). Par ailleurs, même si c'est le cas, cela ne change rien au fait que, dans le passage qui m'intéresse, les chiens ne sont pas au service de divinités phéniciennes ou cananéennes, mais bien de YHWH, comme dans l'ensemble des autres punitions divines de la sorte (Nielsen, 2007, p. 224). La mise à mort d'Izebel est une longue expulsion hors du territoire et de l'histoire du royaume d'Israël. Les rédacteurs n'ont que mépris pour sa culture d'origine et n'ont donc pas le souci de réincorporer Izebel à celle-ci.

⁴⁷² Nombre d'exégètes appellent par ailleurs l'existence d'un cimetière de chiens à Ashkelon afin de démontrer les bonnes dispositions de certains à leur égard, en particulier dans les cultures cananéenne et phénicienne (Appler, 1999, p. 65 ; 2004, p. 177-178 ; Hazleton, 2007, p. 172 ; Miller, 2008, p. 488).

3.12.3 Des chiens aux fonctionnaires culturels?

Par ailleurs, Appler ne s'en tient pas seulement au « sens premier » de כָּלֵב. À partir d'inscriptions phéniciennes, elle soutient que le nom de « chiens » pouvait désigner des fonctionnaires culturels, en particulier au service d'Anat. De même, il semble que plusieurs exégètes s'entendent pour comprendre ce terme comme signifiant « prostitué mâle » au service de cultes étrangers (cananéens) en Dt 23,19 (18) (Appler, 1999, p. 65; 2004, p. 181-182; Botterweck, 1995, p. 155; Greig-Berens, 2001, p. 99; Miller, 2008, p. 497). Plusieurs auteur.e.s mentionnent par ailleurs l'homonyme de כָּלֵב signifiant « serviteur » ou « fonctionnaire religieux », y compris avec une certaine connotation sexuelle, voire cannibale (Brunet, 1985, p. 485; Burns, 2000, p. 1 et 4; Gaines, 1999, p. 88-89; Greig-Berens, 2001, p. 98; Margalith⁴⁷³, 1984, p. 229-231; cf. aussi Thomas, 1960, p. 16-18). Gaines considère ce sens improbable pour le passage à l'étude (1999, p. 88). J'ajouterais qu'il n'a aucune pertinence. Il s'agit clairement d'un contexte de malédiction et de profanation où des animaux agissent comme charognards et non comme fonctionnaires religieux. La mise à mort est une entreprise de déshumanisation menée par des bêtes. Rappelons par ailleurs que Deut 23,19 est le seul passage où cette signification est possible dans la Bible hébraïque et cette interprétation est encore débattue (cf. Goodfriend, 1995). Margalith est celui qui s'avance le plus en proposant de traduire le mot כָּלֵב par « hiérodoule » en 1 R 22,38, ajoutant par ailleurs que Izebel est sans doute responsable de l'instauration du culte de Cybèle-Dionysos, à la fois sanglant et sexuel, en Samarie (Margalith, 1984, p. 231). Je suis d'avis, à la suite de Burns, que cette thèse est trop spéculative pour être prise en considération et qu'elle n'a rien à apporter à l'analyse de ce passage (Burns, 2000, p. 4).

⁴⁷³ Margalith donne le sens de « hiérodoule » au mot כָּלֵב en 1 R 21,19b, la malédiction concernant Ahab (1984, p. 231).

3.12.4 Manger la différence : de l'aliment au sexe

À la suite d'Appler, je constate que l'acte de dévorer Izebel est profondément impérialiste. C'est l'étrangère et la femme que l'on tente de faire disparaître par le biais de la consommation. Les rapprochements qu'elle fait avec la culture afro-américaine et les corps des femmes noires sont tout à fait adéquats (Appler, 2004, p. 204-206). Je suis moi aussi allée puiser dans le texte « *Eating the Other : Desire and Resistance* » de bell hooks (2006) à cet effet. Il me semble tout à fait pertinent de considérer que Yéhou et les chiens, représentants de YHWH, sont les agents d'un tel impérialisme par le biais de leurs repas respectifs. Ce contact avec l'altérité d'Izebel permet tout simplement à Yéhou de (ré)affirmer sa masculinité, son statut royal et la culture yahwiste dont il est le représentant (cf. hooks, 2006, p. 378). Manger Izebel est sans doute le moyen le plus sûr de l'éliminer définitivement : « *the Other will be eaten, consumed, and forgotten* » (hooks, 2006, p. 380; Appler, 2004, p. 206). Par ailleurs, cette « consommation » ne se fait pas sans une certaine aura sexuelle. En effet, Probyn rappelle fort justement que le corps est le fruit d'un acte sexuel et alimentaire (2000, p. 61). Le morcèlement continu du corps d'Izebel par les dents des chiens et de Yéhou, le contact des chairs, tout cela n'est en effet pas sans rappeler la relation sexuelle (2000, p. 61). Même une fois le repas terminé, les quelques morceaux de corps épars, les reliques du corps d'Izebel, restent hantés par cette proximité de l'alimentation et de la sexualité.

3.13 Des restes signifiants

Dans cette section, je souhaite considérer ce qu'il reste d'Izebel après le passage des chiens et de Yéhou. En effet, au verset 35, les hommes envoyés par Yéhou retrouvent seulement trois parties du corps d'Izebel : הַגִּלְגֻלָּה, « le crâne », הַרְגָלִים, « les pieds » et כַּפּוֹת הַיָּדִים, « les paumes des mains ». C'est Yéhou qui conclut par la suite qu'il s'agit du résultat du carnage canin annoncé par le prophète Élie (2 R 9,36). Selon le Pirqué Rabbi Éliezer 17 portant sur Pr 7, c'est parce que ces parties du corps d'Izebel ont accompli de bonnes actions qu'elles ont été épargnées. En effet, tête, mains et pieds auraient dansé lors d'un mariage. Cet acte de bonté aurait mené YHWH à éviter que ces parties du corps soient dévorées (Appler, 1999, p. 67 ; 2004, p. 185 ; Gaines, 1999, p. 88). Loewenthal soutient pour sa part que les chiens n'ont pas consommé ces parties parce qu'elles étaient recouvertes d'henné, ce qui repousse les animaux (1972, p. 21 ; cf. Gaines, 1999, p. 88). Ces positions des plus farfelues ne sont aucunement soutenues par le texte. Comment doit-on donc interpréter la précision avec laquelle les restes de la souveraine sont identifiés? Quels sens donner à ces morceaux de corps?

3.13.1 Perdre la tête : le lieu de la royauté

גִּלְגֻלָּה signifie clairement « crâne⁴⁷⁴ ». Toutefois, comme le souligne Dhorme, le mot peut aussi être employé comme un synonyme de ראש « tête ». Il est entre autres utilisé pour signifier la capitation, « par tête » (Dhorme, 1963, p. 20 et 33). On en retrouve des exemples non seulement dans le recensement de tout le

⁴⁷⁴ C'est aussi la signification associée à l'akkadien *gulgullu* (Dhorme, 1963, p. 20-21).

peuple en Nb 1,2.18.20.22, mais aussi dans celui des Lévites en 1 Ch 23,3.24⁴⁷⁵. Deux occurrences m'intéressent plus particulièrement en raison de la violence contre la royauté qu'elles impliquent, comme dans le cas d'Izebel (2 R 9,35). Il y a d'abord Abimélech, un roi hautement illégitime. Son crâne est fracassé par une meule lancée par une femme du haut d'une tour lors du siège de la ville de Thébez (Jg 9,53). Il demandera à son écuyer de l'achever, de peur qu'on dise de lui qu'une femme l'a assassiné (Jg 9,54). Ensuite, c'est le cadavre de Saül qui est concerné. Le roi perd la vie dans la bataille contre les Philistins et ceux-ci le décapitent et font circuler la tête afin que la nouvelle de sa mort (et de celle de ses fils) se répande (1 Ch 10,9). Le terme כִּלְכִּיל apparaît au verset 10 alors que la tête de Saül est clouée dans le temple du dieu Dagôn (1 Ch 10,10). La tête est le symbole même de la royauté, il n'est donc pas sans conséquence de la voir ainsi violentée et manipulée par l'ennemi, séparée du corps. Lemos rappelle par ailleurs que les mutilations en temps de guerre viennent souvent signifier le passage du pouvoir (2006, p. 240). Bahrani a consacré un chapitre entier à la tête du roi dans l'ouvrage *Rituals of War : The Body and Violence in Mesopotamia* (2008). Elle y aborde entre autres la représentation de la tête royale coupée de l'ennemi dans la fresque néo-assyrienne de Til-Tuba, qui raconte la victoire d'Ashurbanipal sur les Élamites (650 ANE) (Bahrani, 2008, p. 35-38). À son avis, cette tête est hautement signifiante. Elle symbolise la défaite et elle est performative puisqu'elle produit la terreur⁴⁷⁶ (Bahrani, 2008, p. 48). Hamilton, à la suite de Kantorowicz, rappelle que : « the head, the anointed part of the royal body, is a synecdoche for the king's body as a whole, and the entire national body » (2005, p. 165). La mention de l'onction est particulièrement intéressante dans le cas d'Izebel puisque, précisément, elle n'est pas ointe! Néanmoins, son pouvoir est aussi menaçant que celui de ces rois et on s'en prend donc aussi à la

⁴⁷⁵ Cf. aussi les emplois de même type en Ex 16,16 ;38,26 et en Nb 3,47.

⁴⁷⁶ En outre, dans le chapitre 3 « The Mantic Body », Bahrani aborde comment les parties du corps continuent de signifier même lorsqu'elles sont détachées les unes des autres (2008, p. 80).

tête de cette femme. Bref, si la stabilité des normes de genre est en jeu lorsque Judith coupe la tête d'Holopherne (Jdt 13,8), il en est de même lorsqu'il est question d'une tête de femme (cf. Lemos, 2006, p. 234). D'ailleurs si une honte dévirilisante est associée à la mort aux mains d'une femme dans le cas d'Abimélech, qu'en est-il lorsqu'une femme tombe aux mains d'un homme, ou plutôt de « ses » eunuques et de « ses » animaux? Se pourrait-il qu'une femme ne pouvant tomber plus bas que la condition qui est déjà la sienne soit humiliée en étant réduite à l'état de bête, voire de simple matière organique, de רֶמֶן, « fumier » (2 R 9,37) (cf. Lemos, 2006, p. 241) ?

3.13.2 Les pieds d'Izebel : de la domination à la sexualité

La seconde partie du corps d'Izebel retrouvée sur le sol de Yizreel est duelle. Il s'agit de ses pieds (רַגְלַיִם). Dhorme note que c'est non seulement la force d'un individu, en particulier sa force de résistance, mais aussi des rapports de pouvoir, en particulier de vassalité et de servilité, qui s'expriment à travers le ou les pieds (Dhorme, 1963, p. 158-159). En ce qui concerne Izebel, il faut effectivement regarder du côté de l'humiliation et de la perte de pouvoir. La plupart des exégètes qui se sont intéressé.e.s aux « restes » d'Izebel ont en effet exploré la question du pouvoir qui s'exprime à travers crâne, pieds et mains ainsi que la dimension sexuelle de ces fragments de corps (Appler, 2004, p. 186; McKinlay, 2002, p. 318; 2004, p. 91). Rappelons, à propos des pieds, qu'ils sont utilisés à plusieurs reprises dans la Bible hébraïque par euphémisme pour désigner les organes génitaux (Jg 3,24; 1 S 24,4; 2 R 18,27; Is 6,2; 7,20; 36,12) (cf. Dhorme, 1963, p. 42). Je ne considérerai pas l'ensemble des occurrences du dual רַגְלַיִם car elles sont trop nombreuses, mais certaines méritent notre attention en raison des éclairages qu'elles peuvent offrir pour 2 R 9,35.

D'abord, les pieds peuvent participer d'une symbolique de la domination et de la destruction, particulièrement en contexte militaire (Jos 10,24; 1 R 5,17; Is 26,6; Ez 24,18; Mal 3,21; Ps 8,7; 18,10.39; Lm 3,34, etc.). Cependant, Izebel ne domine plus rien. Comme l'a bien signifié le passage de son corps des mains des eunuques aux sabots des chevaux puis aux crocs des chiens, loin de s'élever, la souveraine ne fait que s'enfoncer un peu plus. Cette chute sans fin exprime en fait que ses pieds ne domineront plus jamais le royaume d'Israël et de même elle n'entraînera plus personne à faire le mal à sa suite, comme le suggère l'image des pieds qui se dirigent vers le mal (Is 59,7; Pr 1,16; 6,18; Ps 115, 7; 119,101, etc.). C'est plutôt elle qui est désormais soumise, piétinée comme elle le fut par les chevaux et Yéhou et ravagée par les chiens⁴⁷⁷. Izebel est non seulement soumise, mais elle est expulsée du royaume d'Israël et aucun rite funèbre approprié ne peut être accompli pour elle.

Au contraire du rite d'hospitalité et donc d'accueil qui consiste à apporter de l'eau pour que les invités puissent laver leurs pieds (cf. Gn 18,4; 19,2; 24,32; Jg 19,21), les pieds d'Izebel, qu'on imagine terreux et sanglants, n'auront pas droit à un tel traitement. Le rituel du lavage des pieds me mène à considérer la connotation sexuelle possible de ces organes. En effet, ayant appris que Bathsheba est enceinte, David tente de convaincre Urie, de retour de la bataille, de rentrer chez lui et de « se laver les pieds » (2 S 11,8). David semble ici souhaiter que le soldat s'unisse à sa femme. La relation sexuelle légitime permettrait ainsi de dissimuler l'adultère et son fruit illégitime. De même, en Ct 5,3, dans un contexte encore plus clairement érotique, l'amante dit à son aimé qu'elle ne peut le laisser entrer puisqu'elle vient de se dévêtir et de se laver les pieds (cf. Boer, 1999, p. 69). Il pourrait ainsi s'agir d'une manière de désigner à

⁴⁷⁷ À propos de l'image du pied employée dans une symbolique de soumission, cf. Ex 11,8 ; Is 49,23 ; 6014 ; Est 8,3, etc.

la fois les organes génitaux de la femme et de l'homme. À cet égard, je rappellerai le passage d'Ex 4,25 où Tsippora touche les « pieds » de Moïse avec le prépuce de son fils. Ce rituel reste fort mystérieux, mais semble aussi employer un euphémisme pour désigner les organes génitaux de Moïse (cf. *infra* p. 311-312).

Dans un dernier moment d'exploration des occurrences, je souhaite me concentrer sur les pieds clairement identifiés comme « féminins », soit רגליה, « pieds d'elle », avec un suffixe pronominal à la 3^e personne du féminin singulier. Cinq de ces six occurrences concernent des femmes dont les pieds, ou l'espace entre eux deux, mènent à la mort : la femme qui vient d'accoucher et mangera placenta et nouveau-né en Dt 28,57; Yaël qui vient d'assassiner Sisera dont le corps tombe entre ses jambes (Jg 5,27); la femme de Jéroboam qui dissimule son identité lorsqu'elle visite le prophète Ahijah dans le but de sauver son fils. Il la reconnaît au seul bruit de ses pas (1 R 14,6). Le fils mourra quand elle retraversera le seuil de la porte (1 R 14,17); les pieds de la femme étrange qui descendent vers la mort en Pr 5,5, alors que ceux de la femme de Pr 7,11 ne tiennent pas en place dans sa maison. Elle doit partir à la chasse aux jeunes hommes. À ces pieds féminins, on peut aussi ajouter les pieds des filles de Sion en Is 3,16, déjà mentionnées à plusieurs reprises dans le cadre de ce chapitre, et leur manière particulière de déambuler avec prétention. Ces pieds de femmes forment un réseau des plus intéressants réunissant la naissance, la mort, la tromperie, l'adultère, la séduction et même le viol dans le cas du corps de Sisera qui chute entre les jambes de Yaël. Izebel se trouve ainsi associée à des femmes violentes, déviantes et même aux femmes étrangères du livre des Proverbes. Il reste à peine quelques morceaux d'elle et pourtant on suggère encore à travers ses pieds la violence dont elle fut l'actrice et des comportements sexuels déviants propres aux femmes étrangères.

3.13.3 Les paumes d'Izebel : de l'oppression à l'érotisme

Les dernières fragments de corps retrouvés par les hommes de Yéhou sont identifiés avec précision : ce sont les paumes des mains (כַּפּוֹת הַיָּדַיִם). La main, encore davantage que le pied, est un symbole de puissance (Dhorme, 1963, p. 139 et 144). C'est le foyer de la force et de la violence (1963, p. 140). Les auteur.e.s consultés sur la mort d'Izebel n'ont pas tort lorsqu'elles¹ et ils affirment que les parties du corps qui composent les « restes » d'Izebel sont toutes des symboles de pouvoir : pieds, mains et tête. La main est aussi l'organe responsable de la (prise de) possession, du don et de la prière⁴⁷⁸ (Dhorme, 1963, p. 141-148). Alors que יָד signifie la main entière, כַּף correspond au creux de la main, à la paume. Ce dernier terme est aussi employé pour désigner des coupes ou des ustensiles (Ex 25,29; Nb 7,84.86). Suivi du mot קֶנֶל, כַּף renvoie à la plante du pied (ex : 1 R 5,17; Is 60,14) (Dhorme, 1963, p. 149-150). Dans cette dernière section, j'ai choisi de laisser de côté le terme יָדַיִם, pour me concentrer sur ces paumes qui jonchent le sol de Yizreel. Comme dans le cas des pieds, les paumes participent elles aussi de plusieurs métaphores de la domination dans la Bible hébraïque. Un grand nombre d'occurrences désignent le fait d'être « tomber à la main d' » un ennemi (Jg 8,6.15; 1 S 4,3; 2 S 19,10; 22,1; 2 R 16,7; 20,6; Jr 12,7; Mi 4,10; Ps 18,1; Esd 8,3; 2 Ch 30,6; 32,11, etc.). Dans le cas qui me préoccupe, il est bon de souligner que ce n'est pas le duel, mais bien le féminin pluriel qui est employé. Il est par ailleurs curieux de constater que de nombreux emplois de כַּפּוֹת font référence à des branches de palmier utilisées lors de la fête des cabanes (Lv 23,40), mais surtout des ustensiles employés pour le culte, en particulier pour le Temple de Jérusalem (Ex 37,16; 25,29; Nb 4,7; 7,84.86; 1 R 7,50; 2 R 25,14; Jr 52,18.19; 2 Ch 4,22; 24,14). Le passage de 1 S 5,4 où la statue du dieu

⁴⁷⁸ Cf. par exemple Ps 26,6 ; 73,13 ; 141,2 et les discours et prières de Salomon devant l'autel (1 R 8,22.54).

Dagôn se prosterne devant l'arche d'alliance, tête et mains tranchées, présente un parallèle intéressant en raison des nombreuses divinités étrangères auxquelles on a associé Izebel. Est-ce l'une de ces déesses que violentent les rédacteurs de 2 R 9,30-37?

Par ailleurs, Ct 5,5 présente le seul emploi de כַּפַּיִם désignant des « paumes » féminines. Il s'agit des mains de l'amante du Cantique qu'elle décrit dégoulinantes de myrrhe (cf. Gault, 2012, p.153). Certes, comme je le mentionnais dans le premier chapitre, la main peut être un euphémisme pour désigner le pénis (Güest, 2006, p. 170). Cependant, dans le cas de l'amante, c'est clairement le sexe féminin auquel כַּפַּיִם semble faire allusion. Pourrait-il en être de même des « restes » d'Izebel ? En ce qui concerne la ou les « paume(s) d'elle » (כַּפֶּיהָ ou כַּפֶּיהָ), j'aimerais d'abord mentionner le cas de la femme dont on coupera la main parce qu'elle a agrippé le sexe de son mari alors qu'il luttait contre un autre homme (Dt 25,12). Une fois de plus, la dimension sexuelle est bien présente. Elle l'est de nouveau dans le jugement de la femme accusée d'adultère. L'offrande de jalousie ayant été déposée dans ses mains, elle s'apprête à boire les eaux amères pour prouver son innocence ou sa culpabilité (Nb 5,18). Finalement un dernier exemple de ce type met en scène Sion la séductrice qui tend les paumes, terrifiée devant ceux qui menacent sa vie (Jr 4,31). S'opposant à ces femmes « déviantes », on retrouve la « femme de valeur » de Pr 31. L'épouse parfaite est en grande partie représentée à travers le travail constant de ses paumes en Pr 31,13.16.19.20. Elle représente la femme israélite idéale alors que Izebel est l'anti-modèle par excellence.

3.13.4 De la présence à la trace : royauté et séduction

De la reine, rien n'est épargné, tout est détruit. Ne restent que des traces de celle qui fut Izebel. Tête et mains fonctionnent comme un clin d'œil rétrospectif à la séance de maquillage et de coiffure⁴⁷⁹ qui annonçait déjà le sort d'Izebel, de la même manière que la belle chevelure d'Absalom annonçait sa mort (2 S 14,25 ; 18,9-10). Ainsi, les restes participent à la répétition d'un motif⁴⁸⁰ et rappellent la séduction et le pouvoir au cœur de la construction de la féminité d'Izebel.

D'ailleurs le peu de chair et d'os que l'on peut encore identifier à Izebel, en 2 R 9,35, constitue un ensemble de « traces » du pouvoir et de la sexualité de la souveraine. Je ne partage pas l'avis d'Appler lorsqu'elle affirme que le pouvoir de cette femme étrangère n'a pas été détruit et qu'il se fait persistant (2004, p. 188). Elle propose que ce soit le pouvoir d'Anat qui survit avec ces symboles féminin (Appler, 1999, p. 67-68). En effet, plusieurs ont prolongé la comparaison entre Izebel et Anat jusque dans l'analyse du corps morcelé. Moore est sans doute celui dont l'interprétation est la plus systématique à ce sujet. Il fait correspondre le crâne, les pieds et les paumes d'Izebel aux morceaux d'ennemis dont Anat se pare pendant la bataille, en particulier les mains (*kp*) dont elle orne sa ceinture (Moore, 2003, p. 107) et son collier de crânes (Appler, 1999, p. 68 ; 2004, p. 187-188 ; Hoffeditz & Yates, 2005, p. 219).

McKinlay associe plutôt Izebel à Asherah, mais elle est d'avis qu'il reste encore quelque chose du sujet « Izebel » à travers l'abject de ces morceaux de corps et des excréments de chiens. Le danger qu'elle représente circule toujours

⁴⁷⁹ Cf. aussi McKinlay, 2002, p. 318 ; 2004, p. 91.

⁴⁸⁰ Merci à Yonathan Yogev pour cette éclairante observation (communication personnelle, juin 2013).

(McKinlay, 2002, p. 318-319 ; 2004, p. 92). Fewell & Gunn soutiennent pourtant que c'est le pouvoir masculin (phallique) qui survit à travers les mains et les pieds alors que la féminité d'Izebel a été entièrement dévorée (1993, p. 171 ; cf. Appler, 1999, p. 67). Je ne suis en accord ni avec les uns, ni avec les autres. Il me semble clair que ces restes ne sont plus traversés par aucun pouvoir, et ce, bien que l'association aux déesses me semble des plus pertinentes. En effet, les chiens ont neutralisé la menace que pouvait encore représenter Izebel en rendant sa dépouille inadéquate pour toute sépulture. Il reste seulement des traces de ce qui n'est plus. Par contre, ces traces fonctionnent encore comme un rappel de la femme qu'elle fut aux yeux des rédacteurs : une étrangère puissante à la sexualité déviante.

3.14 Le corps-viande d'Izebel

Au verset 26, Yéhou rappelle la prophétie d'Élie selon laquelle Izebel sera dévorée par des chiens sur la parcelle de Yizreel. Il explique et justifie par le fait même l'impossibilité d'une sépulture pour la « fille de roi ». Le constat de ses hommes n'a dès lors rien d'étonnant. Je souhaite attirer l'attention sur un terme qui n'apparaît pas dans les autres mentions de cette prophétie (1 R 21,24 ; 2 R 9,25) et qui sert à désigner le corps de la défunte : **בָּשָׂר**. Il est en effet question des « chiens [qui] dévoreront la « chair/viande » d'Izebel [**אֶת־בָּשָׂר אִיזָבֵל**]. Le terme **בָּשָׂר** signifie « chair », « corps » et parfois plus spécifiquement la « peau » (Bratsiotis, 1975, p. 317-319 ; Dhorme, 1963, p. 8-10 ; Lys, 1967, p. 23-24). Cela signifie, selon Dhorme, la « partie visible du corps » (1963, p. 8) Il soutient d'ailleurs que le terme fut d'abord employé pour désigner la peau (Dhorme, 1963, p. 11 ; cf. Gesenius dans Lys, 1967, p. 24). De nombreuses occurrences bibliques démontrent par ailleurs que cette catégorie pouvait s'appliquer à la fois aux

humains et aux animaux (Bratsiotis, 1975, p. 318). Les animaux sont ainsi désignés non seulement en tant qu'êtres vivants (ex. : Ps 145,21 ;), mais aussi en tant que « viande » (Bratsiotis, 1975, p. 318 ; cf. Ex 16,3 ; Nb 11,4.13.18.21 ; Dt 12,15.20 ; 1 R 17,6 ; Is 22,13 ; Pr 23,20) dont le sang doit d'abord être retiré (cf. Gn 9,4 ; Lv 17,14 ; Dt 12,23). Le terme est très courant pour désigner la viande offerte en sacrifice, qu'elle puisse ou non être mangée, et ses restes (Ex 12, 8 ; 29,14.31.32.34 ; Lv 4,11 ; 7, 15.17-20 ; 8,17.31.32 ; 9,11 ; 16,27 ; Nb 18,18 ; Dt 12,27 ; 16,4 ; Jg 6,19-21 ; 1 S 2,13.15 ; 1 R 19,21 ; Jr 7,21 ; 11,15 ; Ag 2,12, etc.), y compris lorsqu'il s'agit des cultes idolâtres (Is 44,16.19 ; Os 8,13). C'est aussi le mot utilisé pour nommer les viandes dont il faut éviter la consommation en raison du statut (impur) de l'animal, de son contact avec une impureté ou de son comportement (Ex 21,28 ; Lv 7,19 ; 11,8.11 ; Dt 14,8 ; Is 65,4 ; 66,17, etc.). Je m'attarde à cette signification puisqu'elle me semble la plus adéquate pour traduire le terme בֶּשָׂר en 2 R 9,36. En effet, dans quelques occurrences, bien qu'il soit question du corps d'êtres humains, la traduction par « viande » s'impose puisque cette chair sert de nourriture. Si le mot בֶּשָׂר insiste sur la fragilité de l'humain dans sa matérialité (Lys, 1967, p. 32), les rédacteurs de 2 R 9,36 ont choisi d'exploiter le versant d'humiliation de cette signification et de pousser la reconnaissance de cette fragilité à son extrême. Mise en pièces, Izebel n'est plus qu'aliment, « matériau » (cf. Lys, 1967, p. 29). Le processus de déshumanisation se poursuit. D'autres textes réduisent/dépouillent ainsi des corps de leur humanité (Gn 40,19 ; Lv 26,29 ; Dt 28,53.55 ; 1 S 17,44 ; Is 9,19 ; 49,26 ; Jr 19,7.9 ; Ez 39,17-18 ; Ps 27,2 ; 79,2 ; Qo 4,5) (cf. Bratsiotis, 1975, p. 318 ; Lys, 1967, p. 36, 48, 66-67, 84, 110), mais la souveraine présente un cas unique : c'est la seule occurrence ainsi identifiée à l'aide d'un complément du nom désignant la propriétaire de ce corps-viande. D'ailleurs, comme le rappelle Bratsiotis, plusieurs de ces occurrences doivent se comprendre de manière exclusivement métaphorique (1975, p. 318). Ce n'est pas le cas d'Izebel, ni de la menace qui se

réalise effectivement en ce qui concerne le chef boulanger empalé dans le récit de Joseph (Gn 40,19). Au contraire, David, sa « chair », évite la violence que lui réservait le Philistin Goliath (1 S 17,44).

Il est par ailleurs intéressant de noter qu'il est rarement question spécifiquement de la « chair » des femmes dans la Bible hébraïque. L'expression *בְּשָׂרָהּ*, « chair d'elle » compte uniquement trois occurrences. Il est d'abord question de la vache rousse sans défaut qui doit être sacrifiée en Nb 19,5. Cette première occurrence rappelle l'importante lecture cultuelle possible de la mise à mort d'Izebel. L'emploi de ce mot contribue en effet à renforcer la présence du vocabulaire sacrificiel. Les deux autres occurrences, précédées de la préposition *בְּ*, s'inscrivent elles aussi dans la thématique sacrificielle (Lv 6,20 ; 15,19). La seconde m'apparaît particulièrement intéressante puisqu'elle concerne l'impureté du corps féminin, peut-être même plus précisément du vagin⁴⁸¹ (cf. Bratsiotis, 1975, p. 319), en lien avec le sang menstruel (Lv 15,19). Cela permet de souligner, par le biais de l'intertextualité, l'impureté du corps d'Izebel. On insiste de nouveau sur sa sexualité pour la faire disparaître dans la gueule des chiens. Notons d'ailleurs que le sort qu'on lui réserve est précisément celui de la viande non comestible en Ex 22,30. Comme l'a bien indiqué Lys, Izebel « est mangée comme une ordure par les animaux chargés de la voierie » (1967, p. 28). La seule autre femme clairement identifiée dont la chair est « discutée » dans les textes bibliques est Myriam. En effet, en Nb 12,12, ses frères s'inquiètent du châtiment qui lui a été réservé, la lèpre, la décrivant comme un enfant mort-né à la « chair » à moitié dévorée. Si Myriam s'en sort définitivement mieux puisque des hommes, et tout un peuple, prend son parti, la comparaison avec Izebel est

⁴⁸¹ À propos des occurrences de *בָּשָׂר* désignant les organes génitaux masculins, en particulier le pénis, cf. Ex 28,42 ; Lv 6,3 ; 15,2.3.7 ; 16,4 ; Ez 16,26 ; 23,20 ainsi que les emplois en lien avec la circoncision (ex. Gn 17,11.13.14.23-25 ; Ex 12,46 ; Lv 12,3 ; Ez 44,7.9, etc.) (cf. Bratsiotis, 1975, p. 319).

intéressante : il s'agit de deux femmes puissantes qui n'ont pas leur langue dans leur poche.

La présence du mot בָּשָׂר en 1-2 Rois mérite une dernière et brève exploration pour l'éclairage que ces autres occurrences fournissent de 2 R 9,36. Deux emplois signifient clairement que c'est de viande dont il s'agit : le בָּשָׂר et le pain apportés à Élie par des corbeaux (1 R 17,6) et les bœufs sacrifiés par le même prophète en 1 R 19,21 (cf. Lys, 1967, p.27). On signale aussi deux autres occurrences où sont représentés le chagrin et le repentir de deux rois d'Israël qui se ceignent de sacs après avoir déchiré leurs vêtements. (1 R 21,27 ; 2 R 6,30). Lys insiste dans les deux cas sur la possible traduction de בָּשָׂר par « peau » et non uniquement par corps (1967, p.27). J'aimerais plutôt insister sur la nudité de ces deux corps, cette même nudité qui est celle d'Izabel, de son corps-viande. Trois occurrences concernent plutôt la restauration de la peau lépreuse de Naaman, officier du roi d'Aram (2 R 5,10.14(2x)). Au soin accordé à cet étranger, qui en vient d'ailleurs à reconnaître le dieu d'Israël (2 R 5,15), s'oppose les violents coups de dents des chiens sur la peau d'Izabel. Le contraste ne pourrait être plus grand en ce qui concerne le sort réservé à ces deux étrangers. D'ailleurs, le contraste se poursuit avec une grande dame israélite, la femme de Shounem. Le prophète Élisée ressuscite le fils de cette dernière en se couchant sur l'enfant mort (2 R 4,34). Izabel n'a pas droit à un tel contact charnel vivifiant. Au contraire, les seuls contacts physiques qui lui sont réservés sont de l'ordre de la violence, une violence qui se prolonge au delà de la mort, après la défenestration par les eunuques et le piétinement des chevaux sous les griffes et les dents des chiens.

Bref, l'emploi du terme **בֶּשֶׁר** est très révélateur en ce qu'il prolonge l'entreprise de déshumanisation amorcée dans les versets précédents, qu'il insiste de nouveau sur la dimension sacrificielle de la mise à mort d'Izebel et le traitement des plus dégradants que l'on réserve à la femme et à l'étrangère.

3.15 Du cadavre aux excréments : la disparition d'Izebel en 2 R 9,37

Au verset suivant (v. 37), c'est un autre terme qui sert à désigner le corps sans vie d'Izebel. En 2 R 9,37, le corps inerte d'Izebel est de nouveau clairement identifié puisque le prénom de la souveraine correspond au complément du nom **נִבְלָה**, « cadavre de ». Il s'agit du mot féminin **נִבְלָה**, « cadavre » ou « carcasse », au construit (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 615). Ce terme désigne les cadavres humains ou animaux (Nutkowicz, 2006, p. 64). Le verbe **נָבַל** signifie « dessécher », « faner », « périr », « s'effondrer », « s'épuiser » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 615, Nutkowicz, 2006, p. 64). La très grande majorité des occurrences du mot **נִבְלָה** désignent le cadavre d'un animal mort « naturellement », sans l'intervention de l'être humain (cf. Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 615). La plupart du temps, ces considérations sont abordées du point de vue des restrictions alimentaires (Lv 7,24; 17,15; 22,8; Dt 14,21; Ez 4,14; 44,31). La viande de ces animaux ne doit pas être consommée, ni celle de bêtes déchiquetées (**טָרֵף**). En plus de la consommation, c'est tout contact physique avec une carcasse qui doit être évitée (Lv 5,2). Au chapitre 11 du Lévitique, le terme est employé à quatorze reprises afin d'identifier les espèces animales qui sont l'objet d'interdits alimentaires. Bref, le terme désigne dans tous les cas la chair animale impure qui ne peut être consommée. Il semble que le terme contribue une fois de plus à la déshumanisation d'Izebel : réduite à

l'état d'animal, de viande, elle est par ailleurs frappée du sceau de l'impureté et de l'impropre à la consommation. 1 R 13 est le texte narratif qui présente le plus d'occurrences du mot נבלה avec huit emplois (1 R 13,22.24 (2x).25.28(2x).30). L'homme de Dieu, qui a désobéi à YHWH et transgressé un interdit de commensalité, est tué par un lion. Au contraire d'Izebel, l'homme de Dieu a eu néanmoins droit à une sépulture, dans le tombeau du prophète qui récupère sa carcasse (1 R 13,30). La souveraine étrangère n'a pas cette chance. Elle a plutôt droit à l'infamante exposition du cadavre sur le sol, pour une durée indéterminée (cf. Dt 21,23; Jos 8,29; Jr 9,21; 36,30). Une telle pratique rend le corps disponible, comme en témoignent plusieurs autres emplois de נבלה, aux oiseaux et aux bêtes sauvages (cf. Dt 28,26; Jr 7,33; 16,4; 19,7; 34,20; Ps 79,2). Cela correspond au déshonneur de l'absence de sépulture (cf. Nutkowicz, 2006, p. 64). Ce qui reste du corps pourrit sur place alors que les morceaux dont les chiens se sont nourris sont digérés (McKinlay, 2002, p. 319) et, comme l'indique le verset 37, deviennent כדמן, « comme du fumier », à la surface du champ. Il s'agit en effet du mot דמן, « bouse », « fumier » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 199), précédé de la préposition כ. La Bible hébraïque ne compte que six occurrences de ce terme et il vient chaque fois caractériser l'absence de sépulture en guise de punition éternelle (cf. Jr 8,2 ; 9,21 ; 16,4 ; 25,33 ; Ps 83,11) (Cogan & Tadmor, 1988, p. 113). Par exemple, au Ps 83,11, il est question des corps de plusieurs ennemis étrangers défaits transformés en bouse, notamment Sisera. Ainsi, la disparition d'Izebel passe par son retour à la terre sous la forme d'excréments de chiens (Garcia-Treto, 1990, p. 59 ; McKinlay, 2002, p. 319). Sa forme scatologique permet de ne plus dire « ceci [est] Izebel » (v. 37). Comme je le mentionnais au début de ce chapitre, il y a là un intéressant jeu de mots sur la « matière » dont elle est désormais composée – du fumier – et le nom de la Phénicienne (cf. *supra*) (Appler, 2004, p. 184-185 ; Cogan et Tadmor, 1988, p. 113 ; Gray, 1970, p. 551 ; Tribble, 1995, p. 16 ; White, 1997, p. 75). Comme le

souligne fort à propos Walsh, le texte annonce l'oubli d'Izebel, elle qui n'a pas eu droit à l'inhumation, mais elle conserve pourtant une place de choix dans la mémoire culturelle : « Jezebel is more memorable than any grave could ever have rendered her. Gore and ignominy guarantee that » (Walsh, 2013, p. 328). Selon Walsh, le souvenir de son ignominie était sans doute nécessaire à l'unité de l'identité judéenne post-exilique (Walsh, 2013).

3.16 Conclusion

Tout au long de ce chapitre, j'ai démontré de quelles manières la féminité et l'ethnicité d'Izebel, aux derniers instants de sa vie et à travers sa mise à mort en 2 R 9,30-37, sont modelées par les violences verbales et physiques qui lui sont faites, entre autres par le biais du sacrifice, cette violence alimentaire dont elle est l'offrande. En effet, je soutiens que les violences qui lui sont faites sont « sexualisantes » et « altérisantes », la confinant dans une hyperféminisation et une ethnicité caricaturale de femme fatale dont les origines étrangères menacent Israël. Ce qui inclut aussi la violence de la représentation et de la désignation.

Dans un premier temps, à la suite de ma traduction et de la critique textuelle, j'ai exploré le nom d'Izebel, les débats et les spéculations autour de son étymologie. Je me suis particulièrement intéressée aux possibles manipulations idéologiques de ce nom par les rédacteurs deutéronomistes, en particulier l'hypothèse d'une parodie de la foi baaliste. Ce nom théophore se révèle un lieu d'hybridité et de différence irrémédiable qu'on a pu vouloir exacerber afin de stigmatiser Izebel.

Ensuite, mon attention a porté sur l'accusation double dont Izebel est l'objet, Yéhou le destinateur et Yéhoram le destinataire en 2 R 9,22. Izebel est en effet accusée de fornications et de sorcelleries. Même s'il s'agit probablement d'une métaphore religieuse pour représenter l'adoration de divinités étrangères, la dimension sexuelle reste bien accrochée aux pas d'Izebel, d'autant plus qu'elle n'est pas elle-même une métaphore. En témoignent les nombreuses interprétations exégétiques récentes qui favorisent la lecture métaphorique, mais où le sexe réussit malgré tout à se glisser. Bref, peu importe que l'on privilégie un sens sexuel ou religieux, il s'agit d'une insulte sexiste. L'exploration du vocabulaire a d'ailleurs permis de voir l'articulation entre sexualisation et xénophobie, voire âgisme dans la représentation d'Izebel.

Puis, je me suis consacrée au motif de la femme à la fenêtre et à l'éclairage particulier qu'il permet sur la représentation d'Izebel. En effet, on a supposé bien des identités ou fonctions à cette femme à la fenêtre pour ensuite les attribuer à Izebel. Une telle polysémie s'est révélée, elle aussi, traversée par des allusions sexuelles et un rappel constant des origines étrangères et des cultes idolâtres auxquels se voue possiblement Izebel avec les déesses Asherah, Astarté, les prostituées ou les prêtresses. De plus, j'ai été appelée à examiner l'érotisation de la domination convoquée d'un point de vue androcentrique, par le fait d'apercevoir cette femme prisonnière de sa fenêtre. À mon avis, les considérations autour des femmes royales bibliques sont particulièrement éclairantes quant à l'impossibilité pour les femmes de détenir et surtout de garder le pouvoir.

J'ai ensuite exploré la séance de maquillage et de coiffure en 2 R 9,30. Les associations de ces soins de beauté avec la séduction sont depuis longtemps démontrées aussi bien d'un point de vue biblique, que plus largement dans les

textes de l'Antiquité, en particulier en ce qui a trait aux déesses du Proche-Orient ancien. De même, l'association entre l'érotisme et les yeux a été abordée. De nombreux parallèles ont aussi été tracés entre Izebel et différentes personnifications féminines de l'idolâtrie, ramenant à l'avant-plan l'emploi du religieux comme outil de stigmatisation de la souveraine. Par ailleurs, cette séance de « beauté », qui mène très certainement à des connotations de l'ordre de la séduction, est aussi l'expression d'un pouvoir royal, et même d'un mépris exprimé envers l'adversaire, Yéhou. Ce que confirment les parallèles établis avec les femmes royales, en particulier Esther, mais aussi avec la déesse Anat dont la violence rappelle celle dont Izebel est tenue responsable dans le premier livre des Rois. Il y a donc des espaces de résistance, éphémères j'en conviens, dans la représentation d'Izebel à sa fenêtre. À cet égard, Izebel est d'ailleurs beaucoup plus proche de la désobéissante Vashti que de la reine Esther. Cependant, on est en droit de se demander si cette résistance n'a pas contribué à la production d'une femme fatale et menaçante dans l'histoire de la réception. En effet, cette figure féminine, véritable incarnation du mal, n'est pas seulement sexualisée, elle se construit aussi à partir de la crainte qu'elle inspire aux hommes et de la violence qu'on lui attribue. Cette autre dimension de la femme fatale méritait aussi une exploration en profondeur à partir de la figure d'Izebel.

Il s'agissait par la suite d'analyser l'insulte des plus sarcastiques qu'Izebel adresse à Yéhou au verset 31 en lui demandant « tout va bien, Zimri, assassin de son maître ? ». Une fois de plus, je soutiens que c'est l'occasion pour Izebel de faire preuve d'un sang froid de souveraine et d'user de la seule violence dont elle dispose encore, les mots. Au contraire de Parker, je suis d'avis qu'Izebel ne cherche aucunement à sauver sa vie en tentant de séduire Yéhou. Parker projette du sexe là où il n'y en a pas. Si allusion sexuelle il y a, elle se trouve plutôt dans le nom Zimri que l'on retrouve en Nb 25,14, récit d'une union mixte

menant au meurtre de Zimri l'Israélite et de Cozbi la Midianite. De ce point de vue, il n'est pas impossible que s'inscrive dans le récit d'Izebel un écho à l'enjeu postexilique de l'interdit des mariages mixtes.

Puis, je me suis intéressée aux premiers acteurs de cette triple violence dont Izebel sera la victime : les eunuques (2 R 9,32-33), responsables de sa défenestration. Du point de vue du genre et de la sexualité, les eunuques sont clairement marginalisés et stigmatisés. Néanmoins, plusieurs eunuques sont appelés à manipuler le pouvoir alors qu'ils en assurent le transfert d'un.e souverain.e à l'autre et qu'ils assurent une forme de médiation entre les genres, en particulier entre les reines et les rois. Cependant, ce pouvoir, ils en sont surtout les serviteurs ; ils sont écrasés par lui. À mon avis, ce sont les véritables subalternes du récit d'Izebel et non des traîtres. Gardiens de la sexualité des femmes et du pouvoir des hommes, ils sont esclaves d'une fonction, d'ailleurs hétéronormative, qu'ils n'ont pas choisie, et prisonniers de la représentation mortifère d'Izebel.

J'en suis finalement arrivée à traiter de la dimension sacrificielle, ou plutôt anti-sacrificielle de la mise à mort d'Izebel, puisqu'il ne s'agit pas ici de consécration de l'offrande, mais bien de profanation. J'en ai fait la démonstration en explorant longuement le vocabulaire sacrificiel du verset 33 et en mettant particulièrement en lumière le flot d'impuretés dans lequel chute Izebel, entre autres le « sang d'elle » qui rappelle la féminité de la principale intéressée. Aux prêtres eunuques, je considère que s'ajoutent par ailleurs les chevaux, ceux-ci participant à la profanation cultuelle dont elle est l'objet. Par ailleurs, les enjeux autour du meurtre royal et du sacrifice féminin dans la Bible hébraïque m'ont menée à explorer le contraste entre la masculinité faible de Yéhou – eunuques,

chevaux et chiens doivent venir à sa rescousse dans l'accomplissement de sa mission – et la féminité puissante d'Izebel.

Puis, vint le moment du repas postmortem. Après avoir considéré les différentes explications possibles pour comprendre ce repas de Yéhou en solitaire – festin de victoire, repas d'accession royale, *marzeah*, repas post-sacrificiel –, j'en suis venue à conclure que Yéhou, en particulier dans la succession rapide des verbes employés au v. 34, tente de s'inscrire dans le prolongement prophétique d'Élie et d'incarner l'antagonisme par excellence qui l'opposait à Izebel. Le repas y est non seulement un lieu d'affirmation du pouvoir royal, mais aussi prophétique. De même, je me suis intéressée à la suggestion de cannibalisme de Yéhou alors que les chiens mangent Izebel à l'extérieur et lui son repas à l'intérieur. Cela m'a menée à considérer la nudité du cadavre d'Izebel et le voyeurisme auquel incite la proximité entre l'acte alimentaire et l'acte sexuel participant de cette tension au sein du texte.

Alors même qu'en apparence Yéhou s'attendrit et souhaite inhumer Izebel, il l'insulte à deux reprises en la désignant par « cette maudite » et « fille de roi ». Aucune autre femme biblique n'aura jamais été autant bafouée qu'Izebel. La dimension ethnique de sa diabolisation est d'ailleurs réaffirmée dans l'appellation « fille de roi ». Elle est violemment renvoyée à ses origines phéniciennes et à la royauté de son père alors que son passé de souveraine d'Israël est effacé.

L'inhumation est impossible en raison du carnage auquel les chiens se sont prêtés en l'absence de Yéhou. Je me suis de nouveau intéressée à la participation d'animaux dans la mise à mort et surtout la profanation infinie de la reine

d'origine phénicienne. Aucun rite funéraire ne pourra par ailleurs être accompli. Elle est condamnée à être oubliée et à disparaître. Izebel est donc l'objet de la déshumanisation la plus complète accomplie par des bêtes, prêtres spéciaux désignés pour orchestrer sa plongée toujours plus profonde dans l'abject. L'acte de dévorer est clairement impérialiste. C'est la méthode ultime pour expulser définitivement Izebel du royaume d'Israël.

Enfin, le dernier moment de ce chapitre a été consacré à la signification des restes : le crâne, les paumes et les pieds d'Izebel (2 R 9,35). L'ensemble de ces « restes » témoigne du pouvoir royal qui fut celui d'Izebel, un pouvoir qu'elle a perdu. L'émphase mise sur la tête et les mains rappelle que, dès le verset 30, lors de la séance de maquillage et de coiffure, on annonçait en quelque sorte la fin tragique d'Izebel. Par ailleurs, paumes des mains et pieds pourraient par euphémisme désigner la génitalité d'Izebel et participer à sa sexualisation post-mortem.

Au moment d'orner ses yeux de *kohl* et de coiffer sa chevelure, Izebel oscille entre la représentation d'une séductrice et celle d'une souveraine, elle n'est pas entièrement prisonnière de la représentation qui la dit. En effet, j'ai noté plusieurs éléments de résistances : l'emploi du maquillage comme outil de genre contribuant à affirmer son autorité d'étrangère et de souveraine, le regard qu'elle jette du haut de son palais, la désobéissance dont elle fait preuve face au machisme royal, tout comme Vashti, le sarcasme violent qu'elle jette à la figure de Yéhou, etc. Cependant, des versets 32 à 37, on assiste à la chute sans fin d'Izebel dans l'abject (McKinlay, 2002, p. 319-320). Je ne suis pas de celles qui soutiennent qu'un pouvoir, celui de la déesse Anat ou Asherah, lui survit et fait mentir le verset 37. Il n'y a plus d'Izebel au royaume d'Israël. En effet, les

rédacteurs ont, dès le verset 33, le champ libre pour procéder à une altérisation des plus radicales d'Izebel. Si dans le premier livre des Rois, la diabolisation d'Izebel était surtout fondée sur ses traits religieux et politiques déplaisants pour Israël, il me semble que 2 R 9,30-37 emprunte surtout la voie de la sexualisation pour dénigrer Izebel du point de vue du genre et de l'ethnicité et en faire l'Autre par excellence à éliminer. Camp a raison de rappeler que la diabolisation à l'œuvre ne se fonde ni exclusivement, ni principalement sur la sexualité d'Izebel (1992, p.103). Cependant, elle traverse, comme un fil conducteur, tous les événements accompagnant le meurtre d'Izebel : l'accusation double de Yéhou, le motif de la femme à la fenêtre, la séance de maquillage et de coiffure mais aussi toutes les étapes du « sacrifice de profanation » d'Izebel, croisant en plusieurs endroits la thématique alimentaire. Parmi ces étapes, je note en particulier : la manipulation des eunuques qui jettent par la fenêtre cette femme puissante et la « contaminent » de leur marginalité sexuelle dans le regard hétéronormatif des rédacteurs, tout en s'assurant de la conservation du pouvoir masculin ; la descente dans l'abject d'Izebel où se réunissent toutes les impuretés (sang, excrément), y compris le sang féminin des menstruées, des parturientes et des femmes adultères personnifiant l'idolâtrie ; le repas dont elle est la chair suggérée non sans les connotations sexuelles correspondantes ; les pieds et les mains, restes de sa présence corporelle, que l'on doit peut-être comprendre comme ses organes génitaux, etc. L'emploi de la sexualisation comme procédé d'altérisation pour dénigrer la souveraine d'origine phénicienne me paraît indiscutable. Néanmoins, le texte est aussi parsemé de traces de sa puissance et de son importance en tant que reine étrangère : le meurtre royal et la profanation dont elle est l'objet, les insultes uniques qui lui sont adressées, le crâne qui jonche le sol et rappelle celui du roi Saül, etc. (Hamilton, 2005; Stavrakopoulou, 2010). Izebel a droit à un traitement royal et s'il n'est pas possible de l'humilier en la féminisant comme dans le cas de rois défaits, les

rédacteurs n'ont pas hésité à stéréotyper encore davantage sa féminité, à rappeler à tout instant que c'est d'une femme dont il s'agit, et surtout à la déshumaniser complètement en employant des animaux à cet effet. L'étrangère est désormais méconnaissable. Ne restent que son crâne, ses pieds et ses mains. Un dernier clin d'œil ironique aux parures d'Anat, cette déesse qui hante la représentation d'Izebel du début à la fin du récit de sa mise à mort en 2 R 9,30-37. Déshumanisée, elle est par ailleurs réduite à l'état de « viande à chien ». Sans sépulture, son corps a traversé l'appareil digestif des animaux pour se retrouver de nouveau sur le sol. Elle est définitivement expulsée du territoire d'Israël. Les excréments ne sont pas des traces de sa présence, mais bien de son absence définitive.

CHAPITRE IV

LA FEMME FOLLE DE PR 9,13-18 : SEXUALITE ET URBANITE D'UNE PERSONNIFICATION

4.1 Introduction

Une série de femmes étranges peuplent les neuf premiers chapitres du livre des Proverbes. Elles sont tour à tour désignées par les termes *אִשׁ*, *אִשָּׁה רָעָה*, *נִכְרִיָּה*, *אִשָּׁה זָרָה*, etc. Toutes, elles charment les jeunes hommes, les poursuivent de leurs mots doux (Pr 2,16 ; 5,3 ; 6,24 ; 7,5.21), les invitent chez elles (Pr 5,7 ; 7,18 ; 9,16), les piègent alors que leurs maisons (Pr 2,18 ; 5,8 ; 7,8.11.27 ; 9,14) mènent au She'ôl (Pr 5,5 ; 7,27 ; 9,18), au royaume des ombres (*רְפָאִים*) (Pr 2,18 ; 9,18), au monde des morts (cf. Blenkinsopp, 1991, p. 464). Le narrateur, dans son enseignement éthique, appelle à éviter à tout prix ces femmes ignorantes (Pr 5,6 ; 9,13), à leur préférer la fréquentation de la Sagesse, une figure qui apparaît aussi sous des traits féminins (contre Mies, 2001). Mais qui sont-elles au juste ? S'agit-il de femmes étrangères, adultères, prostituées, hérétiques ? La réponse à cette question constitue certainement l'une des clés d'interprétation de l'unité textuelle de Pr 1-9. Dans le cadre de ce dernier chapitre, je rendrai compte des différentes hypothèses proposées à ce sujet dans l'exégèse contemporaine, y compris celles défendues par les herméneutes féministes et *queer*.

C'est à partir de ces questionnements sur les femmes étranges de Pr 1-9 que je considérerai une péripécie en particulier, soit Pr 9,13-18, qui met en scène la

figure de la femme folle (אִשָּׁה בְּסִלְיוֹת). Mon interprétation prendra pour arrière-plan l'hypothèse de l'interdit postexilique des mariages exogamiques et les tensions entre les rapatriés et les peuples de la terre. À partir de l'étude de certains mots de vocabulaire, je chercherai à montrer comment la sexualisation de la représentation de la femme folle – même si la sexualité n'y est pas ici convoquée de manière littérale comme objet du discours érotico-éthique de Pr 1-9 – contribue, par le biais de la métaphore, à véhiculer une forme de diabolisation des femmes étrangères, ce qu'indique leur association au She'ôl (Angel, 2007, p. 147). Je montrerai en effet que l'imagerie de la prostituée est à l'œuvre en Pr 9,13-18, mais qu'il s'agit avant tout d'une manière de symboliser l'étrangeté des femmes natives n'ayant pas connu l'exil, dont les jeunes hommes, destinataires de Pr 1-9, doivent éviter la fréquentation. La même idée peut s'appliquer aux femmes étranges des autres passages, souvent interprétées comme des adultères par nombre de commentateurs et de commentatrices. L'approche intertextuelle me permettra de démontrer non seulement qu'il y a plusieurs dénominateurs communs entre la femme folle et des prostituées ou des femmes dont la sexualité joue un rôle important dans les récits bibliques, mais aussi que ce même vocabulaire est partagé par nombre de femmes étrangères. J'explorerai ensuite les significations de la nourriture offerte par la femme folle au verset 17, c'est-à-dire les « eaux volées » et le « pain des secrets ». Je m'intéresserai à ses connotations érotiques, mais aussi à la rencontre culturelle entre Judéens et femmes étrangères qu'une telle invitation au repas peut symboliser. D'un point de vue intertextuel et synchronique, je souhaite explorer les différentes représentations de femmes étrangères qui s'offrent à la lecture. Néanmoins, il n'est pas impossible que l'approche intertextuelle soit mise à profit pour soutenir l'hypothèse selon laquelle la femme étrange est une étrangère dans un sens proche de celui de l'interdit des mariages exogamiques (Tan, 2008, p. 103-105, 165-181).

Dans un premier temps, mes notes de critique textuelle permettront d'établir le texte de Pr 9,13-18 à partir duquel s'effectue mon étude. Je ferai quelques incursions du côté du portrait de Sagesse en Pr 9,1-6 lorsque nécessaire. Suivra une section consacrée à explorer les deux termes principalement employés pour désigner les femmes étranges : זרה et נכרייה. Je pourrai ensuite établir les hypothèses en exégèse en ce qui concerne l'étrangeté de ces femmes : sexuelle, ethnique, religieuse, dérivée de la mythologie et associée au mal. Je me positionnerai sur cet enjeu exégétique et je démontrerai la pertinence de l'hypothèse choisie tout au long de mon analyse de chacun des six versets de Pr 9,13-18. Avant d'amorcer cette analyse systématique, je présenterai la structure du diptyque formée par les portraits de Sagesse et de la femme folle (Pr 9,1-6.13-18). Puis, pour chacun des versets, je fournirai d'abord une analyse de la micro-structure, tout en soulignant les liens interlinéaires et translinéaires avec d'autres segments du chapitre 9 (cf. Heim, 2013).

En ce qui concerne le verset 13, je m'intéresserai surtout à situer la figure de la femme folle entre personnification, métaphore et femme « réelle ». Je soulignerai par ailleurs ses liens avec les autres femmes étranges, notamment à partir du concept de « série » (Delvaux, 2013). J'explorerai de plus le vocabulaire sapientiel de l'ignorance qui lui est propre. L'analyse du verset 14 sera l'occasion d'étudier la figure de la femme folle dans son rapport à l'espace, entre sphère domestique (« sa maison ») et espace public (« hauteurs de la ville »). J'insisterai alors sur le profil de travailleuse du sexe/prostituée de cette « femme publique » et la situerai, assise sur son trône, entre richesse et pauvreté. L'exégèse du verset 15 me mènera à préciser l'identité des premiers destinataires de la femme folle et à examiner l'emploi de la métaphore de la route et son rôle dans la présentation de l'appel de cette personnification. Le verset 16 poursuit la présentation des

destinataires et permet d'établir que la femme folle s'adresse à deux types d'individus. Les versets 15 et 16 seront par ailleurs l'occasion de s'intéresser aux prises de paroles féminines, plutôt rares, dans la Bible hébraïque. Le verset 17 sera analysé à la fois en tant que menu et proverbe de la femme folle. Qu'on le considère sous un angle ou l'autre, les connotations sexuelles et mortifères sont en tous les cas indéniables. J'analyserai tour à tour chacun des aliments : d'abord la douce « eau volée », ensuite le délicieux « pain des secrets ». Je montrerai que le repas proposé est représenté de telle façon qu'il suggère d'emblée le danger encouru dans le fait de devenir intime avec la femme folle d'un point de vue sexuel, sapientiel et culturel. Finalement, l'interprétation du verset 18 mènera à considérer une seconde altérisation radicale de la femme folle, en plus de la sexualité : son association à la violence et à la mort. En effet, existe-t-il imposition d'une différence radicale plus grande que celle de la violence, de la mise à mort et de l'entrée dans le *She'ôl* ?

4.2 Traduction et critique textuelle de Pr 9,13-18

- v. 13 *Femme folle, qui grogne/s'agite. Simple d'esprit/Naïveté. Elle ne sait rien.*
- v. 14 *Elle est assise à la porte de sa maison, sur un trône des hauteurs de la ville,*
- v. 15 *afin d'appeler les passants de la route qui vont droit leurs chemins.*
- v. 16 *« Que [le] simple d'esprit/naïf tourne de ce côté » et au dépourvu de cœur [à l'insensé], elle dira vers lui:*
- v. 17 *« Les eaux volées sont douces et le pain des secrets est délicieux ».*
- v. 18 *Mais il ne sait pas que des ombres, là. Dans les profondeurs du She'ôl, ses appelés.*

Dans l'édition critique du livre des Proverbes de la *Biblia Hebraica Quinta*, Jan de Waard a réuni les trois manuscrits suivants pour le texte massorétique : le codex de Leningrad, le codex d'Alep et le manuscrit tibérien de Cambridge Ms. Add. 1753 (2008, p. 5*). Il souligne l'assez bonne conservation du texte de Proverbes (De Waard, 2008, p. 5*). D'Hamonville et De Waard notent tout deux qu'en l'absence d'une édition critique de la LXX du livre des Proverbes par l'institut de Göttingen – elle est en préparation – il faut se rabattre sur l'édition de Rahlfs (D'Hamonville, 2000, p. 7 ; De Waard, 2008, p. 6* ; cf. aussi Cook, 1994, p. 459). D'Hamonville a aussi consulté Swete et le codex Vaticanus afin de traduire Proverbes (2000, p. 7). Plus récemment (2008), De Waard a notamment pu avoir accès à la *Septuaginta Edition Altera* (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006) dans laquelle Hanhart a mis à jour le travail de Rahlfs (2008, p. 6*-7*). D'Hamonville, précédé par plusieurs autres avant lui, souligne la grande liberté dont le traducteur de Proverbes a fait preuve, une liberté que certain.e.s ont qualifié de « midrashique » (D'Hamonville, 2000, p. 19-20 ; cf. Cook, 1994, p. 460 ; Goff, 2008, p. 23 ; Tan, 2008, p. 123-124). On doit à ce traducteur une véritable œuvre littéraire judéo-hellénistique (Cook, 1994, p. 473 ; D'Hamonville, 2000, p. 19-20 ; Tan, 2008, p. 699), ce dont témoigne de nombreux hapax en grec, près de 130 stiques en plus et de nombreuses prises de distance avec le texte en hébreu (D'Hamonville, 2000, p. 19). En ce qui concerne le chapitre 9 de LXX Proverbes, on compte seize⁴⁸² stiques de plus que le texte massorétique. D'ailleurs, le verset 18 à l'étude dans le présent chapitre compte à lui seul huit stiques de plus (18a-d) (D'Hamonville, 2000, p. 37).

⁴⁸² Dix-sept selon Cook, 1994, p. 471.

4.2.1 Verset 13

La BHS propose [peut-être] d'éliminer le nom commun au construit **אִשָּׁה** « femme [de] ». Il s'agirait d'un cas de dittographie – ou de glose explicative (Toy, 1899, p. 192 ; Weeks, 2007, p. 72 et 223) – avec le mot du verset précédent (12), soit **נָשָׂא**, de la racine **נָשָׂא**, « porter », « prendre » (Weeks, 2007, p. 72 et 223 ; cf. Maier, 1995, p. 216). Müller considère qu'une telle modification du texte, afin de mieux établir la correspondance antithétique entre Sagesse et Folie, est tout à fait inutile (2000, p. 253). Avec Waltke, il est intéressant de noter que l'inversion de consonnes d'un verset à l'autre peut très bien être « intentionnelle » du point de vue de la sonorité (cf. Waltke, 2004, p. 428, note 25). Aucune version n'appuie une telle modification du texte massorétique (cf. Fox, 2000, 421 ; Maier, 1995, p. 216). Celle-ci contribuerait d'ailleurs plutôt à briser l'équilibre de contraste entre Sagesse et la « femme folle » du point de vue de leur métaphorisation/personnification. Je maintiens donc le texte massorétique.

Toujours selon la BHS, il est possible qu'il faille lire **וְהַמְכִּיחָהּ** au lieu du substantif féminin **הַמְכִּיחָהּ**. Dans cette proposition, on maintient la racine **כָּחַל**, mais il s'agit désormais d'un participe au *piel*, féminin singulier, signifiant « séductrice » plutôt qu'un nom commun dérivé de la racine au *qal* (Maier, 1995, p. 216 ; cf. McKane, 1970, p. 366 ; Toy, 1899, p. 192). Une telle modification permettrait d'accorder le mot avec le participe **הַמְכִּיחָהּ**, au féminin singulier. L'apparat critique de la BHS ne fait appel à aucune version pour appuyer ce changement dans le texte massorétique. La Vulgate traduit par *plenaque inlecebris*, soit « pleine d'attraits », et la version syriaque par « attirante » (De Waard, 2008, p. 38*). Comme l'a bien noté De Waard, il semble que ces versions aient elles aussi opté pour le *piel* de la racine **כָּחַל**, « séduire » (2008, p. 38* ; cf. Harris, 1995, p. 162).

Les versions et les exégètes ayant fait ce choix de traduction/interprétation semblent avoir été avant tout influencés par la « femme étrange » de Pr 7, 10-11. En plus d'être « bruyante » (המיה) comme elle, la femme folle n'est-elle pas aussi séduisante (Lelièvre et Maillot, 2000, p. 205 [1,10ss aussi]) ? La structure même de Pr 7,11 semble avoir eu son effet sur l'interprétation de Pr 9,13 puisque McKane lit המקיה ומפתה comme une paire de prédicats du sujet אשת כסיליות sur le modèle de Pr 7,11a המקיה היא וסדרתה (1970, p. 367). Fox rejetait déjà cette proposition de la BHS en rappelant que le sens actif de פתה nécessiterait un participe ou un verbe dérivé du nom au *piel* (Fox, 2000, p. 301). Tel qu'indiqué dans la BHQ, la Septante a, pour sa part, compris le mot פתיות tout autrement avec ἐνδεής ψαμμοῦ γίγνεται [« Elle en vient même à manquer d'un morceau/bouchée de pain »] (D'Hamonville, 2000, p. 215 ; Loader, 2009, p. 219 ; Maier, 1995, p. 215 ; Toy, 1988 [1959], p. 191 ; De Waard, 2008, p. 17-18). Le traducteur a clairement lu le mot פתות et non פתיות. פתות est un pluriel construit que l'on peut traduire par « pain ». La racine פתה signifie « briser en miettes » et פת correspond à un morceau de pain (cf. Ez 13,19 ; Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 837 ; Fox, 2000, p. 421). Le Targoum s'inscrit clairement à la suite du texte massorétique (De Waard, 2008, p. 17-18 ; Fox, 2000, p. 421). Je le maintiens donc (cf. Clifford, 1999, p. 107). D'ailleurs, comme l'ont bien noté Maier et Müller, la position du mot פתיות est justifiée en raison du parallèle sémantique et/ou du rapport analogique qui l'associe au mot כסיליות (Maier, 1995, p. 216 ; Müller, 2000, p. 254).

Weeks considère, pour sa part, que le problème engendré par l'expression unique פתיות se résout plutôt par une modification du participe המקיה, de la racine verbale הקה « murmurer, gronder, grogner, être bruyant.e » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 242). Il suggère d'abord היתה, « elle est », pour ensuite lui préférer un changement, qu'il considère mineur, soit par תמדה, « elle prend

plaisir » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 326), dont פְּחִידָה serait l'objet (Weeks, 2007, p. 223). Bref, selon Weeks, la femme folle savoure son ignorance. Une telle correction n'est soutenue par aucune version et me semble par ailleurs malmener la métaphorisation spécifique de la femme folle (cf. *infra*).

La BHS note que tous les grands codicum de la Septante ont le mot αἰσχύνη, « honte », « déshonneur », « pudeur » (Bailly, 2000, p. 51), une lecture reprise par les versions syriaques, soit le codex Ambrosianus, l'édition Mausiensis 1891 (1951) et l'édition Urmensis 1852 (1954). Cela suppose de lire l'hébreu קְלָמָה, « insulte », « reproche », « humiliation », « ignominie » – que l'on traduit erronément par « honte » selon Müller (2000, p. 254 ; cf. aussi Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 484 ; Toy, 1899, p. 192) – et non מָה, « n'importe quoi », « rien », « quoi que ce soit », du texte massorétique (Scott, 1965, p. 75 ; cf. Fox, 2000, p. 421 ; Maier, 1995, p. 216 ; McKane, 1970, p. 367). Dans la BHQ, De Waard soutient pour sa part que la Septante et les versions syriaques d'un côté, le Targoum de l'autre avec טַבָּה⁴⁸³, soit « bon », « précieux » (Fox, 2000, p. 421 ; Jastrow, 2004, p. 515), ont proposé des interprétations (exégèses) différentes d'un même texte hébraïque et non d'une *vorlage* différente (2008, p. 18, 38*). De Waard note que cette idée selon laquelle les traducteurs de la Septante auraient eu une autre *vorlage* hébraïque sous les yeux n'est pas récente. Johann Gottlob Jäger faisait déjà cette suggestion en 1788 dans *Observationes in Proverbiorum Salomonis versionem alexandrinam*. Cette idée fut remise en question peu de temps après par J.F. Schleusner dans son *Thesaurus* (1822, 1 : 96) (De Waard, 2008, p. 38*). Déjà en 1970, McKane soutenait que puisque le TM présente la lecture la plus difficile, c'est donc celle qui doit être

⁴⁸³ Selon Fox, il s'agit dès lors de rendre le texte massorétique – et non une autre *vorlage* – plus clair, en particulier le mot מָה (2000, p. 421). Lelièvre et Maillot traduisent le Targoum de Pr 9,13b par « elle ne connaît rien de bon » (2000, p. 205).

privilegiée⁴⁸⁴ (1970, p. 35). Weeks abonde dans le même sens en ce qui concerne la modification proposée par la BHS (cf. aussi Murphy, 1998, p. 57). Il rappelle d'ailleurs que cette formule « négation + verbe ידע + מָה » n'est pas unique dans la Bible hébraïque. Il note la présence de cette expression idiomatique en Gn 39,8 et en 2 S 18,29 (Weeks, 2007, p. 223 ; Whybray, 1994, p. 148). Waltke est d'avis que מָה doit être ici compris comme un pronom indéfini (Gesenius, 2003, §137c). Il soutient que le *dagesh* est peut-être le signe de cette utilisation particulière (Waltke, 2004, p. 428). Rappelons d'ailleurs que le verset 13b décrit la femme aux antipodes de Sagesse en terme de stupidité et d'ignorance, et non de honte. Maier mentionne qu'il est aussi question de cette « ignorance » (לֹא תִדְעַת) de la femme étrange en Pr 5,6 (Maier, 1995, p. 216).

Néanmoins, à la suite de Thomas (1935), McKane propose une interprétation fort différente qui prend la traduction de la racine ידע par « être au repos », « rester tranquille », comme point de départ (Lelièvre et Maillot, 2000, p. 205 ; Müller, 2000, p. 254). La femme folle est agitée. Une fois de plus, c'est la femme étrange de Pr 7,11 qui l'incite à orienter son interprétation de la sorte (McKane, 1970, p. 367). Waltke, à la suite de Johnstone (1991) et d'Emerton (1991), souligne le caractère peu convaincant de la théorie de Thomas (Waltke, 2004, p. 302) et de celle de McKane par la même occasion.

⁴⁸⁴ Müller est d'avis que, sans être impossible, la lecture/modification de מָה en מְלָמָה, reste « peu probable » (2000, p. 254).

4.2.2 Verset 14

Dans l'apparat critique de la BHQ, De Waard met de l'avant que la Vulgate a bel et bien traduit le mot קָרָה, « ville, cité » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 900), du texte massorétique. On ne retrouve pas l'équivalent de ce mot dans les versions syriaques, ni non plus dans la Septante. Cette dernière a plutôt lu ἐν πλατείαις, ce qui signifie « sur les places » (De Waard, 2008, p. 18 ; cf. Bailly, 2000, p. 1566; Fox, 2000, p. 421 ; D'Hamonville, 2000, p. 215 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 206 ; Toy, 1899, p. 192). Dans un cas comme dans l'autre, De Waard fournit l'explication suivante : il s'agit d'un cas d'ignorance lexicale (2008, p. 18). Les traducteurs-interprètes n'ont pas compris le mot קָרָה, un mot rare selon Whybray (1994, p. 144). De Waard note d'ailleurs qu'aucune des occurrences du mot קָרָה dans le livre des Proverbes n'a été correctement traduite dans la Septante⁴⁸⁵ (cf. 2008, p. 38*). L'interprétation du Targoum est particulièrement difficile à expliquer selon De Waard (2008, p. 18 et 38*). Dans son édition critique du Targoum, Merino traduit la section על כורסיא רמא ועשינא en latin *par « sue super sellam eleuatam et excelsam »* (Merino, 1984, p. 67, 212). Dans un même ordre d'idées, Lelièvre et Maillot traduisent ce segment du Targoum de Pr 9,14 par « sur un siège élevé et puissant » (2000, p. 206 ; cf. Fox, 2000, p. 421). Dès 1899, Toy proposait que le Targoum ait lu יָקָר, « rare », « précieux », « honoré » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 429-430) au lieu de קָרָה (1899, p. 192). Une fois de plus la *lectio difficilior* du TM, incomprise par les versions, s'impose.

⁴⁸⁵ Les mots κηρύγματος et λέγουσα sont utilisés tour à tour en Pr 9,3 sans doute afin de comprendre קָרָה à partir de la racine קָרָה. L'expression ἐπὶ Κρατῆρα constitue sans doute une autre tentative en ce sens, mais cette fois-ci à partir d'une approximation phonétique de קָרָה (De Waard, 2008, p. 38*).

4.2.3 Verset 16

La BHS note qu'au lieu du verbe au *Qal* 3^e personne féminin singulier וַתֹּאמֶר , (*we-qatal*) « [et] elle dit », la Septante a traduit par $\text{παρακαλέομαι λέγουσα}$, soit une première personne du singulier au présent moyen/passif indicatif, suivi d'un participe présent énergique au féminin singulier (Maier, 1995, p. 216 ; Murphy, 1998, p. 57). D'Hamonville traduit par « je les exhorte en disant » (2000, p. 215). De même, la version syriaque a *w'mr* (cf. Fox, 2000, p. 421 ; Maier, 1995, p. 216 ; Murphy, 1998, p. 57 ; Toy, 1899, p. 192). Toujours selon la BHS, les versions grecques et syriaques ont lu le cohortatif וְאָמַרְתְּ (Fox, 2000, p. 298, 421 ; cf. aussi Pr 9,4). Fox est en faveur d'une telle modification (2000, p. 298). Comme l'a noté De Waard dans l'apparat critique de la BHQ, le Targoum et la Vulgate semblent s'inscrire à la suite du texte massorétique en traduisant le *Qal* parfait troisième personne féminin singulier (וַתֹּאמֶר) (De Waard, 2008, p. 18 ; cf. Fox, 2000, p. 421 ; Maier, 1995, p. 216). À son avis, cela s'explique par une liberté prise par le copiste ou le traducteur dans le cas de la Septante et une différence du point de vue de la grammaire en ce qui concerne la version syriaque (De Waard, 2008, p. 18). Selon Toy, le texte massorétique doit de toute manière être maintenu puisqu'il représente la *lectio difficilior* (1899, p. 192 ; cf. Waltke, 2004, p. 429, note 31). Heim abonde dans le même sens lorsqu'il rejette le cohortatif proposé par Fox (Heim, 2013, p. 201 ; cf. Fox, 2000, p. 298, 302). D'ailleurs la modification de la BHS n'est pas essentielle. La réintroduction de la troisième personne du féminin singulier divise en deux les discours respectifs de Sagesse et de la femme folle. Au contraire de ce que prétend Fox (2000, p. 299), n'est-ce pas là le signe d'une adresse différente et spécifique au « naïf », puis au « simple d'esprit » ? À la différence de Murphy, je suis d'avis qu'il y a tout de même une légère modification du sens d'un destinataire à l'autre (cf. Murphy, 1998, p. 57). Heim me semble sur la bonne voie interprétative lorsqu'il suppose une

progression du *חַסְדִּי לֵב* au *פְּתִי*. L'une et l'autre identités ne sont pas synonymes alors que le premier dispose encore d'un choix entre le bien et le mal, le second est déjà engagé dans une voie : son choix est fait (Heim, 2013, p. 205) (cf. *infra*).

4.2.4 Verset 18

Dans l'apparat critique de la BHQ, on rappelle que les traductions grecques d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion ainsi que la Vulgate, la version syriaque et le Targoum confirment une même lecture/interprétation du dernier mot du verset 18, *קָרְאֶיהָ*, « ses appelés [d'elle] » (De Waard, 2008, p. 18). La Septante, au contraire, a compris *קָרְאֶיהָ* à partir de la deuxième racine *קָרָא*, « rencontrer », traduisant par *συναντῶ*, soit un verbe à l'indicatif présent, actif, 3^e personne du masculin singulier : « il rencontre⁴⁸⁶ » (De Waard, 2008, p. 18 ; D'Hamonville, 2000, p. 215-216 ; cf. Bailly, 2000, p. 1840). Le traducteur de la Septante aurait-il de nouveau été influencé par la figure de la femme étrange de Pr 7, en particulier le verset 15 où l'on retrouve l'idée de la rencontre ou de la recherche avec la racine *קָרָא*, et ce, dans le texte massorétique comme dans le texte grec (LXX) (cf. D'Hamonville, 2000, p. 216) ? La BHQ précise par ailleurs que si dans le cas de la Vulgate et du Targoum le verset 18 se termine avec *קָרְאֶיהָ*, les versions grecques et syriaques ont l'équivalent de 4 versets (18a-d), 8 stiques en plus⁴⁸⁷ : *ἀλλὰ ἀποπήδησον... ζωῆς* (De Waard, 2008, p. 18 ; cf. Clifford, 1999, p. 102 ; Goff, 2008, p. 42-44 ; Loader, 2009, p. 218-220 ; Maier, 1995, p. 216 ; Tan, 2008, p. 131 ; Whybray, 1994, p. 142). En fait, Pr 9 compte une double addition dans la Septante : 12a-c et 18a-d, soit 16 ou 17 stiques (Cook, 1994,

⁴⁸⁶ D'Hamonville traduit le dernier segment de LXX Pr 9,18 par « sur la passerelle de l'Hadès il fait sa rencontre » (2000, p. 214-215).

⁴⁸⁷ À propos des autres divergences entre LXX et TM en Pr 9, cf. D'Hamonville, 2000, p. 210-217.

p. 471 ; D'Hamonville, 2000, p. 211). Il n'y a aucun doute sur le fait que cette section est un ajout. Reste à savoir à qui l'on doit attribuer cette addition : au traducteur/auteur de la Septante de Proverbes (cf. ; Cook⁴⁸⁸, 1994, p. 472 ; D'Hamonville, 2000, p. 49 ; McKane, 1970, p. 39 ; Tan, 2008, p. 123-124 ; Whybray, 1994, p. 149), aux éditeurs ou rédacteurs ultérieurs⁴⁸⁹ (cf. Fox, 2000, p. 362), ou aux scribes (Toy, 1899, p. 191) ? Chose certaine, comme le souligne Tan à la suite de Cook et de Fox, l'ajout de Pr 9,18a-d a rapidement été accepté puisqu'il est présent dans la majorité des témoins textuels grecs (Tan, 2008, p. 705).

Selon Cook, en Pr 9,18a-d (LXX), ainsi qu'en Pr 2,16-19 ; 5,1-11.20-23 ; 6,20-35 ; 7,1-5, un lien métaphorique s'établit entre la femme étrange/étrangère et la sagesse étrangère antijuive/anti-israélite. Il considère que cette métaphore est aussi à l'œuvre dans les passages où figurent *אשה זרה* et *נכריה* (Cook, 1994 ; Tan, 2008, p. 700). À son avis, ces versets ajoutés par le traducteur prolongent une idée déjà présente dans le texte massorétique. Il indique en effet qu'un tel parallèle « [...] applies to a large extent to the author of the Hebrew as well » (Cook, 1994, p. 474, 475). Cette idée n'est ni partagée par Tan (2008, p. 700), ni par Fox (2000, p. 420-423 ; cf. Goff, 2008, p. 42-44). Pour Fox, il est bel et bien question de « culture étrangère » en Pr 9,18a-d LXX, de la posture que les Juifs de la diaspora doivent adopter face à celles-ci, mais pas dans le texte massorétique de Pr 9,13-18 (Fox, 2000, p. 23 ; cf. Goff, 2008, p. 43-44). Tan est en désaccord avec tous deux. Elle soutient en effet qu'il n'est nullement question d'étrangeté de type ethnique ou national ni en Pr 9,18a-d ni ailleurs dans la Septante de Pr 1-9 (2008, p. 700). Au contraire de Cook, Tan et Fox sont tous deux d'avis que le

⁴⁸⁸ Selon Cook, ces ajouts font partie du « vieux Grec » (Cook, 1994, p. 472).

⁴⁸⁹ Selon Fox, l'ajout de Pr 9,18a-d assimile clairement « femme folle » et « femme étrange », en plus de définir l'étrangeté en termes ethniques. À son avis, cette idée ne faisait pas partie de la version grecque « originale » (cf. Fox, 2000, p. 423 ; Loader, 2008, p. 43-44).

mot grec ἀλλότρια, le plus souvent employé pour traduire les mots désignant les femmes étrangères (אִשָּׁה זָרָה et en particulier נִכְרִיָּה de Pr 1-9, signifie « appartenant à un autre » et non « étrangère » (Fox, 2000, p. 423 ; Tan, 2008, p. 701 ; contre Cook, 1994, p. 469). Tan affirme en effet : « In choosing to describe the strange/foreign woman, the LXX translator of Proverbs is not assigning to her any explicit ethnic identity » (2008, p. 702). À son avis, les additions en Pr 9,12a-c et 18a-d forment un cadre autour de la femme folle de Pr 9, 13-18, permettant d'insister sur l'adultère comme la menace principale qu'elle incarne⁴⁹⁰ (2008, p. 706-708 ; cf. aussi Loader⁴⁹¹, 2009, p. 217-219). Elle remet en question la position de Fox qui mentionne d'ailleurs lui-même que l'« étrangeté ethnique » n'appartenait pas au « vieux grec », soit la version « originale » de la Septante puisque « in the OG, *allotria* has the same sense as in Hebrew : a woman not your own, or *hē mē idia*, as *nokriyyah* is accurately translated in 5 :20 » (Fox, 2000, p. 423). Je partage l'avis de Tan quant au caractère intenable de la posture que Fox souhaite défendre (Tan, 2008, p. 707). Chose certaine, la conclusion de Cook, qui lui permet d'interpréter le TM à partir de la Septante, me semble absurde tout comme son affirmation selon laquelle la LXX de Proverbes repose sur une *vorlage* hébraïque plus ancienne que le codex de Leningrad (Cook, 1994, p. 476). Je suis plutôt portée à suivre D'Hamonville qui affirme : « *les Proverbes* LXX ne semblent pas dériver d'un texte hébreu très différent de celui que nous fait connaître le TM, si ce n'est peut-être pour le seul livret IIB (15,27-22,17) » (2000, p. 57). La posture critique et nuancée de Tan me semble définitivement la plus convaincante.

⁴⁹⁰ Selon McKane, « [it] supplies a greater cautionary emphasis in relation to the 'iššā zārā and a more explicit moral disapproval of her activities » (1970, p. 39 ; cf. aussi p. 359).

⁴⁹¹ Loader semble tenter de réconcilier toutes les positions en suggérant que la femme folle de LXX Pr 9,13-18, avec ses ajouts, est une représentation qui fonctionne à deux niveaux : littéral et symbolique (2009, p. 220).

4.3 La femme folle en contexte : Qui sont les femmes étranges de Pr 1-9 ?

La « femme folle/idiote » vient mettre un point final à l'unité de Pr 1-9, mais elle constitue aussi le dernier portrait d'une longue série des femmes étranges, rivales de la Sagesse et de sa représentante humaine, l'épouse légitime. Afin de bien comprendre le contexte dans lequel la femme folle s'inscrit, il me semble incontournable de présenter les hypothèses les plus largement répandues en exégèse biblique en ce qui concerne l'identité des femmes étranges de Pr 1-9. Dans un premier temps, je me pencherai brièvement sur la signification des mots-clés זרה (Pr 2,16 ; 5,3.20 ; 7,5) et נכריה (Pr 2,16 ; 5,20 ; 6,24 ; 7,5) pour désigner les femmes étranges, et ce, bien qu'ils ne se retrouvent pas en Pr 9,13-18 (Mandelkern, 1962, p. 353 et 748 ; Yoder, 2009, p. 30). Par la suite, je considérerai les cas de figure principaux afin de dégager l'hypothèse de travail qui éclairera mon interprétation de Pr 9,13-18. Parmi ces cas de figures, on retrouve la femme étrangère (qu'elle soit ou non idolâtre), l'hérétique, l'adultère, la déesse étrangère, la prostituée (étrangère ou native, cultuelle ou non), la marginale sociale et, finalement, une figure mythique ou archétypale réunissant l'ensemble des femmes et des représentations féminines associées au mal, à la mort et au chaos (Bach, 1997, p. 28 ; Bellis, 1994, p. 194 ; Blenkinsopp, 1991, p. 462-463 ; Boorer, 1996, p. 192-193 ; Camp, 2000, p. 40-41, 61-63 ; Fox, 2000, p. 134 ; Newsom, 1999, p. 89-90 ; Pinto, 2006, p. 157-158 ; Tan, 2008, p. 1ss ; Weeks, 2007, p. 134-146 ; Whybray, 1994, p. 55 Yoder, 2009, p. 100s).

4.3.1 La racine נָחַח pour désigner des femmes en Pr 1-9

Snijders, puis Tan à sa suite, identifient trois racines et donc trois significations principales différentes pour נָחַח : I « comprimer », « presser », faire sortir, expulser (*qal*) ; III « répugner », « haïr », « sentir mauvais » ; finalement II « se détourner », « s'éloigner », « dévier », « partir », au *qal* et au *niphal* (Snijders, 1980, p. 52 ; Tan, 2008, p. 17). Dans la Bible hébraïque, la plupart des emplois de נָחַח sont associés à cette dernière racine, à partir de laquelle on obtient le participe נָחַח (Snijders, 1980, p. 53 ; Tan, 2008, p. 17). Selon Snijders, il est plus souvent employé de manière abstraite, mais son sens « concret » correspond à « quelqu'un qui se distancie, se détourne, s'éloigne, se retire (Snijders, 1980, p. 53 ; cf. Lavoie, 2012, p. 256). Snijders propose le sens métaphorique général suivant qu'il s'agit évidemment d'adapter à chacun des contextes : « (spiritual or intellectual) alienation from one's own milieu, a distancing from a familiar reality (e.g., a religious tradition or a generally recognized mode of life and thought) » (Snijders, 1980, p. 53 ; cf. Maier, 1998, p. 93 ; Tan, 2008, p. 9). Il s'agit de marginaux, d'inconnus ou d'étrangers par rapport à un milieu (social) particulier ou un groupe (Yoder, 2009, p. 30 ; Weeks, 2007, p. 130 ; Whybray, 1994, p. 55 ; Lavoie, 2012, p. 256). Ce terme peut servir à désigner l'ennemi – souvent dans son étrangeté ethnique –, un dieu étranger, un laïc, quelqu'un.e ou quelque chose de déviant ou d'immoral du point de vue du culte, de YHWH (Lavoie, 2012, p. 256 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 45 ; Maier, 1998, p. 93 ; Snijders, 1980, p. 54-56 ; Washington, 1995, p. 170-171 ; Weeks, 2007, p. 130). Comme l'a bien cerné Tan, cette racine n'est pas tout le temps employée pour désigner un ou une non-Israélite (Tan, 2008, p. 17-18). En ce qui concerne les textes de sagesse, plus particulièrement Proverbes, rien ne permet de dire, selon Snijders, qu'il s'agit d'une étrangère ou d'une femme adultère. Il la décrit comme

une femme qui a abandonné sa place dans la société. Elle est menaçante puisqu'elle ne respecte plus les limites ou les catégories sociales dans lesquelles ou en fonction desquelles on lui a assigné de vivre : maritales et sexuelles (Snijders, 1980, p. 56), mais aussi ethniques, légales, sociales (Yoder, 2009, p. 30). Malgré son insistance sur la mise en contexte des occurrences de זָרָה, Snijders s'avance très peu en ce qui concerne l'exégèse spécifique de Pr 1-9. Certes, l'interprétation se doit d'être contextuelle puisque la notion de זָרָה se révèle plus englobante que celle de זָכָרָה (Weeks, 2007, p. 130) : il s'agit d'une altérité générale, flexible et fluide (Brenner, 1996, p. 122 ; Tan, 2008, p. 18 et 42). Fox insiste lui aussi sur la dimension fortement contextuelle et adaptative de la racine זָר qui suppose une relation non-préétablie : « être étranger à », « être autre » (Fox, 2000, p. 139 ; cf. Forti, 2007, p. 98-99). Encore faut-il, à la différence de Snijders, risquer l'attribution d'une signification. Par exemple, Fox et Tan font le choix d'hypothèses fortes, bien qu'en tous points différentes : l'adultère d'un côté et l'étrangeté ethnique menant à l'apostasie de l'autre (Fox, 2000 ; Tan, 2008). J'y reviendrai.

4.3.2 L'emploi de זָכָרָה pour désigner des femmes en Pr 1-9

À propos du second terme זָכָרָה, Lang établit la présence de deux racines זָכַר, la première signifiant « être étranger », la seconde « reconnaître » (Lang, 1998, p. 424 ; Lavoie, 2012, p. 257). La première racine est la plus courante. Lang précise que זָכַר suppose une signification de type relationnel. À cet égard, son observation est très proche de celle de Snijders *et al.*, en ce qui a trait à la polysémie du terme זָר en fonction de son contexte (cf. aussi Tan, 2008, p. 9). Tan apporte davantage de précisions à cette « relation » portée par זָכַר : elle en est

une de différenciation (Tan, 2008, p. 15). Lang offre trois traductions principales du terme נָכְרִי : « autre⁴⁹² » [par rapport à] » ; hors, exclu.e de la sphère familiale (ex. : Gn 31,15 ; Job 19,15 ; Ps 69,9) (cf. McKinlay, 1996, p. 85) ; étranger ou étrangère, non-Israélite (Lang, 1998, p. 425-426 ; cf. Tan, 2008, p. 18 ; Yoder, 2009, p. 30). Même en excluant les occurrences présentes dans le livre des Proverbes, on compte une majorité d'emplois de נָכְרִי ou נְכַרְיָהּ (vingt-neuf sur quarante-six) suggérant clairement des origines étrangères, d'un point de vue « ethnique » ou « nationale » (cf. Lelièvre & Maillot, 2000, p. 45 ; Mandelkern, 1962, p. 748 ; Tan, 2008, p. 15-16 ; Washington, 1995, p. 171 ; Yoder, 2009, p. 30). Bref, cette troisième option que Lang propose serait la plus répandue dans la Bible hébraïque. Le נָכְרִי, au contraire du נֶגֶר, « [...] n'est pas soumis aux lois et aux privilèges de l'alliance avec Yhwh (Ex 12,43 ; Dt 14,21 ; 15,3 ; 23,21 ; voir aussi Ez 44,7.9) » (Lavoie, 2012, p. 257).

En ce qui concerne le cas particulier des occurrences de נְכַרְיָהּ en Pr 1-9, Lang suggère, à la suite de Plöger, que ce terme soit maintenu dans toute son ambiguïté afin de s'appliquer à plusieurs « identités » féminines : l'adultère, l'étrangère, la prostituée, etc. (Lang, 1998, p. 428 ; cf. Whybray, 1994, p. 55⁴⁹³). En traduisant par « étrangère » ou « inconnue », Lavoie a une visée beaucoup plus précise (Lavoie, 2012, p. 257 ; cf. Maier, 1998, p. 93-94). Il souligne les sens ethnique, religieux et géographique du terme et rappelle un fait important : « Il est très rare que le mot *nkry*, lorsqu'il désigne un ou des individus, n'ait pas clairement de connotation ethnique » (Lavoie, 2012, p. 257, note 56 ; cf. aussi Tan, 2008, p. 1). Weeks soutient lui aussi que נְכַרְיָהּ signifie « étrangère », non-Israélite ou non-Juive, de manière littérale ou hyperbolique. Toutefois, à son

⁴⁹² Fox traduit pour sa part le terme par « alien », soit « étranger, inconnu », dans un sens non-ethnique (2000, p. 139).

⁴⁹³ L'adultère dominera néanmoins l'ensemble des significations dans son exégèse des chapitres de Pr 1-9 (Whybray, 1994).

avis, il n'est pas concrètement question de nationalité ou d'ethnicité en Pr 1-9 (Weeks, 2007, p. 130-131). De même, Waltke définit נְכַרִּי de manière très semblable à Lavoie et Weeks, mais soutient néanmoins, lui aussi, qu'une autre signification domine en Pr 1-9. C'est le sens marginal « hors de la famille » qui y serait mis de l'avant (2004, p. 121-122). Il affirme en effet : « In sum probably the nokrîyâ in this wisdom book (2 :16 ; 5 :20 ; 6 :24 ; 7 :5 ; 27 :13) designates an unchaste wife who stands outside the community of the wise, not a pagan foreigner » (Waltke, 2004, p. 122). Bref, curieusement, on souligne le sens ethnique de l'étrangeté de la נְכַרִּיָּה, mais on en réfute néanmoins la pertinence dans le cas de Pr 1-9. Waltke écarte d'ailleurs complètement les nombreux parallèles entre Pr 1-9 et les livres d'Esdras et de Néhémie en prétendant erronément, dans l'absence de toute critique historique, que la Bible est, de toute manière, en faveur des mariages exogamiques (Waltke, 2004, p. 122). Dans son analyse de Pr 2,16-22, Lavoie en fait pourtant une démonstration à l'opposé des plus convaincantes. Il affirme : « En dehors du livre des Proverbes⁴⁹⁴, lorsque le terme *nkry* s'applique à des femmes [...], il désigne toujours des femmes provenant d'un mariage exogamique (1R 11, 1.8 ; Esd 10,2.10.11.14.17.18.44 ; Ne 13,26.27 ; Rt 2,10) » (2012, p. 258 ; cf. aussi Maier, 1998, p. 93). À l'exception de Rachel et Léah en Gn 31,15, ces femmes sont toutes des « étrangères » mariées à un Israélite/Judéen. Par ailleurs, seule l'union de Ruth avec Boaz n'est pas condamnée (Lavoie, 2012, p. 258). Maier note de même que tous les emplois de נְכַרִּיָּה et נְכַרִּיָּה en Pr 1-9 sont d'emblée accompagnés d'une évaluation négative (1998, p. 93), ce qui n'est pas sans impact sur les femmes réelles, lectrices d'hier comme d'aujourd'hui⁴⁹⁵.

⁴⁹⁴ Cf. Pr 2,16 ; 5,20 ; 6,24 ; 7,5 ; 23,27.

⁴⁹⁵ Au contraire de ce que Weeks et Fox affirment et dont ils sont persuadés, l'altérisation radicale des femmes par le biais du champ lexical de l'étrangeté, toute littéraire soit-elle, n'est pas sans implication sociale du point de vue de l'ethnicité et du sexe/genre (Fox, 2000, p. 259-260 ; Weeks, 2007, p. 145-146). La poésie n'est pas déconnectée du réel. Elle est traversée par les rapports de pouvoir et elle contribue à ceux-ci, entre autres par le biais de l'acte de lecture.

4.3.2.1 La combinaison זרה et נכריה : une ou deux identités féminines ?

On retrouve trois occurrences combinées de זרה et נכריה en Pr 1-9 : 2,16 ; 5,20 ; 7,5. Comme l'ont bien noté Brenner et Maier, נכריה en est toujours le second terme (Brenner, 1996, p. 122 ; Maier, 1998, p. 94). De nombreux exégètes se sont interrogé.e.s sur la manière d'articuler les deux termes : Désignent-ils deux types de femmes différentes ? Sont-ils des synonymes⁴⁹⁶ ? Doit-on les considérer ensemble ou séparément ? À quel type de parallèles avons-nous affaire ?

4.3.2.1.1 זרה > נכריה et la sexualité illicite

Selon Fox, le parallèle entre זרה et נכריה mène le premier terme à influencer le sens du second, loin de toute ethnicité. Il affirme en effet : « [...] *nokri* too can by extension be used of locals or indigenous people who are alien to the relationship in question – exactly like *zar* – especially when in parallelism with the latter » (Fox, 2000, p. 139). C'est donc l'adultère, le plus souvent associé à la *zarah*, qui dominera l'entièreté de son interprétation des femmes étrangères. Les tenant.e.s d'une telle hypothèse sont d'ailleurs les plus nombreux dans l'exégèse de Pr 1-9 et de ses femmes étrangères (cf. Tan, 2008, p. 12-13 ; Weeks, 2007, p. 134). Loader est de ceux qui affirment que זרה comme נכריה désignent une déviante sexuelle, une femme adultère : « the intrinsic evidence favours taking both זרה and נכריה in these warnings as referring not to ethnicity or association with foreign cults, but sexual impropriety, women outside the licit range » (Loader, 2009, p. 211 ; cf. Forti, 2007, p. 98-99). Yee proposait déjà quelque chose de très similaire en 1989 avec l'idée que la זרה אשה constituait le référent

⁴⁹⁶ C'est ce qu'affirme Shupak (2011, p. 312, note 7).

ultime de toutes les femmes étrangères de Pr 1-9 (1989, p. 111). D'ailleurs, tout en voulant maintenir une certaine polysémie en ce qui a trait à l'identité de ces femmes, elle priorisait elle aussi la signification de l'adultère⁴⁹⁷ (1989, p. 123, note 2). Maier a elle aussi conclu que les deux termes signifient avant tout « autre/étrangère » (1998, p. 94). Bien qu'adultère et ethnicité puissent tous deux faire partie des dimensions identitaires mises de l'avant par les femmes étrangères (Maier, 1998, p. 99), elle privilégie elle aussi l'idée de déviance sexuelle, d'adultère (Maier, 1998, p. 102, 106-107). Camp adopte une position similaire dans son ouvrage de 2000 : זָרָה et נָכְרִי signifient avant tout que les femmes étrangères ne font pas partie du foyer familial en raison de leurs comportements sexuels (Camp, 2000, p. 61). Bref, celles et ceux qui accordent au premier terme du parallèle le pouvoir de préciser le second optent pour la thèse de la femme adultère, d'une manière ou d'une autre.

Weeks est lui aussi d'avis que זָרָה et נָכְרִי fonctionnent comme des synonymes (2007, p. 131, note 7 ; cf. aussi McKane, 1970, p. 285). Cependant, il rejette l'idée que la combinaison de ces deux termes mène à prioriser une signification, peu importe qu'elle soit de l'ordre de la conjugalité, de la nationalité ou de l'ethnicité (Weeks, 2007, p. 131). La plupart, y compris lorsqu'elles et ils supposent une panoplie de femmes étrangères différentes, font le choix d'une figure prédominante dans l'ensemble que forment ces femmes en série. À l'adultère, on oppose le plus souvent l'étrangère, d'un point de vue ethnique.

⁴⁹⁷ Dans l'ouvrage publié en 2003, sa position à cet égard se précise alors qu'elle analyse Pr 1-9 à la lumière de l'hypothèse des mariages exogamiques (datation à l'époque perse) et qu'elle est d'avis que l'adultère se déploie de manière non seulement littérale, mais aussi métaphorique pour signifier l'union avec la mauvaise femme dans un tel contexte socio-économique (Yee, 2003, p. 150-151)

4.3.2.1.2 זָרָה < נִכְרִיָּה et l'étrangeté ethnique

À cet égard, il me semble effectivement plus logique de supposer une influence (contextuelle) inverse, puisque זָרָה correspond clairement au terme le plus général et נִכְרִיָּה au terme plus particulier. Tel que mentionné auparavant, je m'inscris à la suite de Tan et de Lavoie pour qui נִכְרִיָּה désigne une étrangeté de type ethnique dans le cas des femmes « étrangères » de Pr 1^a-9 (Tan, 2008 ; Lavoie, 2012). À propos des passages où l'on retrouve les deux mots-clés, la position de Tan me semble la plus convaincante : « [...] while זָרָה is fluid and is dependent on the immediate context to determine who is being referred to and נִכְרִיָּה is undoubtedly the 'foreigner' to Israel, it is therefore right to conclude that in these occurrences, נִכְרִיָּה determines the referent of זָרָה as the foreigner » (Tan, 2008, p. 18). En 1993, Brenner niait qu'il s'agisse là d'un parallélisme de précision permettant de favoriser la thèse de l'étrangeté ethnique (Brenner, 1996, p. 123). Cependant, sa position s'est depuis grandement modifiée. Dans un texte récent publié dans le collectif *Words, Ideas, Worlds* (2012), Brenner affirme que le livre de Proverbes, comme celui des Juges, est peuplé de femmes allochtones, d'étrangères (ethniques) (Brenner, 2012, p. 30). Bref, il ne fait pas de doute que le second terme ajoute de l'épaisseur, oriente le sens du premier, sans pourtant évacuer complètement les autres sens possibles, entre autres sexuels ou culturels, qui hantent ces « figures » de femmes étrangères au sens ethnico-religieux. D'ailleurs une telle étrangeté est déjà présente dans la définition du terme זָרָה. נִכְרִיָּה l'entraîne à sa suite, le précise. Rappelons finalement, à la suite de Washington, que la co-occurrence des racines זָרָה et נִכְרִיָּה, principalement chez les prophètes, permet chaque fois d'identifier les ennemis – et donc étrangers ! – de Judah (1995, p. 171).

4.3.3 Identités hypothétiques des femmes étranges de Pr 1-9

Je présenterai maintenant, de manière systématique, les principales hypothèses retenues quant à l'identité des femmes étranges de Pr 1-9. Cet état de la recherche me permettra de préciser, par la même occasion, ma position. Tel que mentionné, l'étrangère ethnico-religieuse et l'adultère sont les deux profils principalement retenus en exégèse contemporaine. Cependant, au-delà de ces deux options, les opinions se nuancent et se compliquent. En effet, l'une et l'autre identité peuvent être comprises de manière figurative/allégorique/métaphorique. Je tiendrai compte de ces nuances dans les pages qui suivent.

4.3.3.1 Étrangeté sexuelle : quand l'adultère menace l'intégrité familiale

Fox est sans doute celui qui a défendu avec le plus de conviction la thèse de l'adultère comme clé d'interprétation pour comprendre les femmes « déviantes » de Pr 1-9 (cf. entre autres, Fox, 2000, p. 106, 139-141, 206-208, 232, etc.). Les mises en garde du père seraient donc à comprendre de manière tout à fait « littérales » : ce sont de véritables femmes de chair, mariées⁴⁹⁸, dont il faut éviter la fréquentation. À son avis, nulle métaphore, nulle tropologie à l'œuvre dans ces personnages féminins, sauf dans le cas de la pure création littéraire à laquelle correspond la femme folle (Fox, 2000, p. 261, 300). Il va même jusqu'à prétendre connaître l'intention de l'auteur : « It is true that by the intensity of his description of the woman's evil the author comes very close to the boundary between literal and allegorical and prepares the way for symbolic

⁴⁹⁸ Pour cette raison, Fox rejette d'ailleurs l'hypothèse de l'interdit des mariages exogamiques comme arrière-plan de Pr 1-9 (2000, p. 134 et 141 ; cf. Goff, 2008, p. 26-27).

interpretations, but that is not his intention » (Fox, 2000, p. 261, je souligne). Forti abonde dans le même sens. À son avis, ce sont les enjeux de la vie quotidienne dont on traite en Pr 1-9 (Forti, 2007, p. 89, 98-100 ; cf. Goff, 2008, p. 22). Une majorité d'exégètes, sans pour autant brandir l'argument de la « littéralité », comme le fait Fox et surtout Forti, s'est aussi prononcée en faveur de la centralité de la déviance sexuelle féminine dans leurs analyses (cf. Aletti, 1997, p. 133, 138, 142 ; Ansberry, 2011, p. 52 ; Boer⁴⁹⁹, 1999, p. 71ss ; Clifford, 1999, p. 6, 48 ; Dell, 2009, p. 235 ; Goff, 2008, p. 27-28 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 113 ; Loader, 2009, p. 211, 221 ; Longman, 2006, p. 124 ; Maier, 1998, p. 94-95, 99 ; Mies, 2001, p. 169-171 ; Miles, 2004, p. 66, note 7, 98 ; Murphy, 1998, p. 600-603 ; Shupak, 2011, p. 313 ; Sneed, 2007, p. 5 et 9 ; Waltke, 2004, 116-117 ; Whybray, 1994, p. 54-56 ; Yee, 1995, p. 118-120, 121, note 2). D'autres, parmi lesquels plusieurs exégètes féministes, considèrent que le thème de l'adultère éclaire l'interprétation de Pr 1-9, mais ce, de manière partielle et non-exclusive (cf. ex : Brenner, 1996, p. 124 ; McKinlay, 1996, p. 96 ; Newsom, 1999, p. 89-90 ; Toy, 1899 (1959), p. 44-46 ; Yee, 2003, p. 149 ; Yoder, 2009, p. 70-79). Notons d'ailleurs, à la suite de Washington, que les mots de vocabulaire spécifiques pour désigner les femmes adultères n'apparaissent qu'en Pr 6,24-35 (1995, p. 168 ; cf. Weeks, 2007, p. 84-88). Comme le souligne Weeks avec justesse, le statut « civil » des femmes étrangères – et leurs possibles transgressions de celui-ci – n'est pas l'enjeu de ces textes : « Pr 1-9 shows much interest in the persuasiveness of the foreign woman, but rather little interest in her marital status : she is dangerous whether married, single, or divorced » (Weeks, 2007, p. 87). Cela pourrait expliquer que plusieurs exégètes ne se limitent pas à la thématique de la sexualité illicite pour éclairer Pr 1-9.

⁴⁹⁹ Boer propose une lecture déstigmatisante du profil de la prostituée déployé en Pr 1-9 (1999).

Les lectures de plusieurs sont particulièrement sensibles à la dimension symbolique, métaphorique ou allégorique des figures de femmes étranges, en particulier en ce qui concerne le caractère sexuel des discours et des intentions qu'on leur attribue. Certain.e.s vont particulièrement insister sur le double sens à l'œuvre dans les allusions sexuelles qui foisonnent en Pr 1-9 : à la menace concrète de l'infidélité conjugale, incarnée par une femme, s'ajoutent des référents plus vaste – moraux, religieux, culturels, socio-historiques – vers lesquels pointerait ces figures (cf. Clifford, 1999, p. 27-28, 85 ; Harris, 1995, p. 172; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 168 ; Murphy, 1998, p. 600-603; ; Scott, 1965, p. 43 ; Weeks, 2007, p. 137-143 ; Waltke, 2004, p. 119-120; Whybray, 1994, p. 56 ; Yee, 2003, p. 150).

Dans un ordre d'idées un peu différent, Claudia V. Camp soutient qu'une panoplie d'étrangetés différentes sont en jeu dans la métaphore de la « femme étrange », mais que la déviance sexuelle, en particulier l'adultère, en est la référence première (Camp, 2000, p. 60). Cet avis semble d'ailleurs partagé par Maier (1998, p. 99, 102) ainsi que McKinlay (1996, p. 94). Cette dernière affirme que l'ensemble de ces femmes dont le fils doit se tenir à distance constitue « [...] a cluster of terms for the woman whose sexuality is feared, who is considered both dangerous and deathly » (McKinlay, 1996, p. 94). Elle désigne elle aussi la sexualité comme la clé de lecture des femmes « déviantes » de Pr 1-9. Les instructions de Pr 1-9 constitueraient donc, selon ces exégètes féministes, une forme de contrôle de la sexualité, non seulement des jeunes hommes au début de l'âge adulte en milieu urbain (Berquist, 2002, p. 149), mais aussi de ces femmes dont le genre est approprié symboliquement pour signifier tout ce qui menace et met à mal la stabilité et l'orthodoxie de la communauté en général et de la famille en particulier (Camp, 2000, p. 60 ; Camp, 1996, p. 94 ; Maier, 1998, p. 102 ; Newsom, 1999, p. 89-90 et 94. Cf. Forti, 2007, p. 89-100.). Au contraire

de ce qu'affirment Fox, ce n'est pas seulement les comportements sexuels des jeunes hommes, bien qu'ils soient les seuls sujets auxquels s'adresse les neuf premiers chapitres, qui sont à l'ordre du jour en Pr 1-9 (contre Fox, 2000, p. 260-262; Yee, 2003, p. 151). Leurs avertissements visent bel et bien la domestication et le balisage des corps féminins (stratégie d'évitement) autant que le dressage des corps masculins (Camp, 2000, p. 60 ; McKinlay, 1996, p. 94-95). Les femmes sont tenues responsables, en particulier par le biais de leurs discours, des dérives familiales des hommes (cf. Weeks, 2007, p. 144-145 ; contre Fox, 2000, p. 260) Au contraire de ce qu'affirmait Brenner en 1996, les femmes, peu importe qu'elles soient étrangères ou non, goûtent, encore davantage que les « fils », à la dureté des paroles du « père », réduites qu'elles sont à l'état d'objets, figurines dont on discute et que l'on fait parler, auxquelles on fait porter le poids de la séduction et de la menace (cf. Marbury, 2007, p. 179). Elles sont dépouillées à la fois de leur subjectivité et d'une bonne partie de leur matérialité⁵⁰⁰, de leur humanité (cf. Camp, 2000, p. 64 ; Fontaine⁵⁰¹, 2002, p. 43 ; Washington, 1995, p. 159 ; contre Brenner, 1996, p. 116). Fontaine a raison de dire que seuls des « échos » nous parviennent en provenance de ces femmes « réelles » (2002, p. 88). D'ailleurs, un tel excès de figuration/symbolisation féminine a desservi les femmes véritables, anciennes et actuelles, ainsi exclues

⁵⁰⁰ Je ne partage pas l'opinion de Camp et Fox selon laquelle « Proverbs' female imagery is grounded in men's experience with human women » (Camp, 2005, p. 374). Une telle affirmation manque grandement de nuances. Il faudrait problématiser la notion d'expérience (Suleri, 1992) pour ensuite réfléchir à son articulation avec celle de représentation. Au contraire de ce qu'affirme Fox (2000, p. 140), les rôles ne sont pas interchangeable entre hommes et femmes dans le livre des Proverbes. Les femmes ne sont pas des sujets sapientiaux (McKinlay, 1996, p. 63 ; Yee, 1995, p. 126) en Pr 1-9. Les rédacteurs n'auraient jamais, à l'inverse, employé des personnages masculins séducteurs comme « stratégie pédagogique » (cf. Angel, 2007).

⁵⁰¹ Fontaine me semble se contredire légèrement lorsqu'elle mentionne le « pouvoir de la langue » dont dispose la femme étrangère en tant que sujet désirant (Fontaine, 2002, p. 47). Newsom a pourtant raison d'affirmer que c'est la voix du père qui résonne lorsque l'une ou l'autre des femmes étrangères ouvre la bouche (Newsom, 1999, p. 88). Mies critique fortement cette posture en limitant la paternité à sa seule dimension métaphorique. Sa démonstration, à laquelle elle fait participer Lévinas, est fort peu convaincante. Elle nie toute implication matérielle que suppose pourtant la parentalité (Mies, 2001, p. 175-176).

de l'exercice du pouvoir qui régit l'espace familial (cf. Bellis, 1994, p. 97 ; McKinlay, 1996, p. 83 ; Murphy, 1998, p. 283 ; cf. aussi Sneed, 2007, p. 4).

En effet, selon plusieurs auteur·e·s, la stabilité de la famille patriarcale est un enjeu incontournable du texte de Pr 1-9. Que ce contexte soit ou non fictif⁵⁰², la présence du père et de la mère (Pr 1,8 ; 4,1.3-4 ; 6,20) inscrit ces chapitres dans une logique de foyer familial (Baumann, 1998, p. 51 ; Camp, 2005, p. 382 ; Harris, 1995, p. 172 ; Newsom, 1999, p. 86 ; Fox, 2000, p. 75 ; Forti, 2007, p. 89 ; Weeks, 2007, p. 44). L'androcentrisme de Pr 1-9 réside précisément dans sa manière de concevoir l'appropriation exclusive d'une femme par un homme comme la norme « familiale » à laquelle une femme ne peut déroger sans risquer de devenir « étrange ». L'adultère, soit le fait de dépouiller un autre homme de sa propriété sexuelle, menace l'intégrité de la famille. S'exprime ici l'une des facettes de l'hétéro-patriarcat biblique : l'appropriation unilatérale des femmes dans le mariage (cf. Maier, 1998, p. 99).

D'ailleurs, même lorsque l'on interprète le texte de Pr 1-9 à partir de la thématique de l'adultère au figuré (Yee, 2003, p. 150), i.e. une relation sexuelle illicite pour représenter des comportements idolâtres (Camp, 2000, p. 49, 59 ; 2005, p. 375 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 168 ; Weeks, 2007, p. 141) ou un mariage avec une femme native au retour de l'exil, cet « adultère » éloigne de YHWH en raison de ses connotations morales et sociales. Il introduit du désordre et du mélange au fondement de la société que représente la famille.

⁵⁰² Clifford parle de métaphorisation à cet égard (1999, p. 11).

4.3.3.2 Étrangeté ethnique ? : femmes « natives » et menace socio-économique

La seconde hypothèse à considérer est celle de la femme étrangère. Le contenu de cette étrangeté ethnique reste encore à définir puisque, comme l'a fort bien précisé Tan, les identités ethniques étaient aussi malléables au Proche-Orient ancien qu'elles le sont aujourd'hui, ce dont témoigne la Bible hébraïque. Elles se transforment en fonction des rapports de pouvoir en place et des contextes historiques (Tan, 2008, p. 16). Forti considère d'emblée cette posture « à la mode » comme une interprétation allégorique, métaphorique ou symbolique. Elle juge très durement cette lecture : « This representative sample of modern hermeneutics of the Strange Woman of Proverbs demonstrates the tendency of reading the Biblical text as a subtext to convey abstract values and ideological homilies detached from the text itself » (2007, p. 94 ; cf. aussi p. 100). Son raisonnement me paraît d'autant plus problématique qu'elle considère d'emblée l'adultère comme le sens premier (« littéral ») pour comprendre les figures de femmes étranges en Pr 1-9. Elle passe sous silence toute l'ambiguïté du texte dans lequel la fonction de la sexualité n'est pourtant pas si claire. D'ailleurs, qu'entend-elle exactement par « sens littéral » ? Il me semble en effet que les termes זָרָה et נִכְרִיָּה s'enracinent à la fois dans la métaphore et le quotidien de femmes concrètes. Je doute que la dimension métaphorique et/ou allégorique de ces figures ne se soit développée que dans l'histoire de la réception (Septante et 4Q184) comme le prétendent Forti, Fox et Goff (Forti, 2007, p. 92; Fox, 2000, p. 261; Goff, 2008, p. 22 et 44), ou, en dernière instance, en clôture des neuf premiers chapitres avec la femme folle (Goff, 2008, p. 28-29). Un fil métaphorique unit ces femmes de la première femme étrange à la dernière, personnification de l'idiotie.

Plusieurs exégètes se sont avérés de fervents défenseurs de l'hypothèse de l'étrangeté ethnique. À cet égard, Blenkinsopp s'appuie entre autres sur un parallèle égyptien, soit l'*Instruction d'Ani* (420 ANE)⁵⁰³ pour affirmer : « the femme fatale is typically a foreigner or at least an outsider with respect to the society in which the recipient of the advice moves » (1991, p. 463 ; cf. McKane⁵⁰⁴, 1970, p. 284, 338 ; Washington, 1995, p. 162). Fontaine note d'ailleurs que les femmes étrangères, en tant que représentations, prennent place à la jonction entre la xénophobie et le sexisme : elles apparaissent d'emblée (hyper) sexualisées, déviantes (2002, p. 42). Les thèmes de la sexualité illicite et de l'étrangeté ethnique n'ont donc pas à s'exclure. C'est d'ailleurs l'intimité avec certaines de ces femmes étrangères qui se révèle problématique.

En effet, un certain nombre d'exégètes ont retenu l'interdit des mariages exogamiques associé à l'époque postexilique⁵⁰⁵ (période perse) comme arrière-plan pour interpréter l'identité des femmes étrangères ou étrangères et de la femme folle (Blenkinsopp, 1991, p. 467-472; Camp, 2000, p. 41; Heijerman, 1995, p. 106; Lavoie, 2012; Marbury, 2007, p. 168; Tan, 2008, p. 1-2, 79-82 ; Washington, 1995, p. 171ss ; Weeks, 2007, p. 134-135 ; Yee, 1995, p. 129 ; 2003, p. 149). Ainsi, Pr 1-9 correspondrait à un lieu d'expression des tensions « intrajudéennes », à la fois ethniques et religieuses, entre la *golah*, de retour de Babylone, et les natives et natifs, Judéen.ne.s resté.e.s sur place (cf. Camp, 2000,

⁵⁰³ Clifford rappelle lui aussi l'existence de ce texte, mais c'est l'adultère et non l'interdit des mariages exogamiques qui constitue, à son avis, la clé d'interprétation de Pr 1-9 (1999, p. 5-6).

⁵⁰⁴ La position de McKane n'est par ailleurs pas très claire, car la femme étrangère est tour à tour marginale sociale, prostituée, adultère et femme étrangère. À cet égard, l'affirmation à la page 334 est surprenante : « [...] I agree with Boström against Snijders that the 'iššā zārā or nokriyā means a foreign woman rather than one whose mores make her a social outcast from her own community and who is an 'outsider' » (McKane, 1970, p. 334). Il affirme le contraire aux pages 286-287.

⁵⁰⁵ La plupart s'entendent sur cette période du point de vue de la datation (Clifford, 1999, p. 4-6 ; Dell, 2009, p. 229 (ou exil) ; Harris, 1995, p. 22-23; Maier, 1998, p. 100 ; Marbury, 2007, p. 168 ; Tan, 2008 ; Washington, 1995 ; Weeks, 2007, p. 134-141). Fox suppose possiblement une période plus tardive (hellénistique ?) (Fox, 2000, p. 48-49).

p. 42 ; Yee, 2003, p. 149-150) ou d'autres populations non-judéennes installées sur le territoire (Lavoie, 2012, p. 244, note 4, p. 260, note 63 ; Washington, 1995, p. 174 et 180). Tan soutient en effet que ces textes, comme ceux d'Esdras et de Néhémie, réinterprètent le motif des « femmes étrangères » déjà présents dans les textes deutéronomiques ou faisant partie de l'historiographie deutéronomiste⁵⁰⁶ (Tan, 2008, p. 81, 105). Les femmes appartenant aux familles n'ayant pas connu l'exil à Babylone sont « altérisées » en raison de leur vécu historique différent, ce qui n'est pas sans impact sur la construction de leur ethnicité et de leur foi : elles sont exclues du véritable Israël, de cette communauté ethnico-religieuse exclusiviste⁵⁰⁷ que les rapatriés – ou du moins une partie d'entre eux – souhaitent bâtir (Lavoie, 2012, p. 244-245 ; Washington, 1995, p. 172ss ; Yoder, 2009, p. 64).

Tel que mentionné auparavant, Camp propose de comprendre la figure de la femme étrange de manière beaucoup plus composite⁵⁰⁸ et abstraite. En effet, à son avis, l'étrangeté ethnique n'est pas première dans les représentations de ces femmes. Cette « trame » postexilique de l'interdit des mariages mixtes vient simplement s'ajouter au tissage général et donc à l'arrière-plan global auquel correspond la rhétorique qu'elle met en lumière et où s'articulent étrangeté, sexualité et religion, rhétorique qui se déploie à l'intérieur des figures de femmes étrangères (Camp, 2000, p. 42-43, 48, cf. aussi p. 58). Maier propose une lecture similaire. Elle suggère que plusieurs altérités sont représentées par ces femmes : ethniques comme sexuelles. Toute femme qui dévie de la norme

⁵⁰⁶ Cependant, Tan insiste davantage sur la dimension religieuse de ces figures féminines en tant que symboles de l'apostasie plutôt que sur la dimension ethnique (Tan, 2008, p. 105). Les femmes étrangères mènent à se détourner de YHWH, elles conduisent à l'idolâtrie (cf. Tan, 2008, p. 165).

⁵⁰⁷ Selon Lavoie, à la différence de ce que l'on retrouve en Esd et Ne, Pr 1-9 ne s'appuie pas sur « un argument biologique » (2012, p. 262).

⁵⁰⁸ À ce sujet, cf. aussi Maier (1998, p. 98), Newsom (1999, p. 89-90), Fontaine (2002, p. 46) et Yee (2003, p. 149).

religieuse, culturelle ou socio-sexuelle s'altérise et devient étrangère (Maier, 1998, p. 99). Yee, au contraire de Camp, accorde la primauté au référent ethnique dans sa lecture de Pr 1-9, mais elle inclut toutes les marginalités sociales, y compris l'adultère, dans sa définition : « any woman who transgresses the values and socioeconomic prerogatives defined by the shifting standards of the *golah* community » (Yee, 2003, p. 149). Dans la compréhension qu'en offre Yee, adultère et ethnicité étrangère, deux traits identitaires possibles pour la femme étrange, coïncident puisque l'adultère peut aussi fonctionner à un niveau figuratif : l'union avec la « mauvaise » femme, y compris la femme native restée à Jérusalem (Yee, 2003, p. 150 ; Yoder, 2009, p. 63). En effet, la femme étrange peut aussi bien correspondre à une étrangère ethnique qu'à une Judéenne n'ayant pas vécu l'exil (Yoder, 2009, p. 33). C'est cette absence d'expérience de l'exil qui l'altérise, la rend autre.

Le contexte familial dans lequel s'inscrivent les neuf premiers chapitres de Proverbes, aussi fictif soit-il, permet de relayer les considérations identitaires ayant trait aussi bien aux frontières sexuelles qu'ethniques. Comme le résume fort bien Lavoie, « pour les rapatriés qui étaient sans temple et sans monarchie, seule la cellule familiale pouvait prendre le relais pour défendre la véritable foi des rapatriés » (2012, p. 245, 250 ; cf. Washington, 1995, p. 180). Le groupe ethnique se réduit au dernier bastion (à sa plus simple expression) : celui de la famille. D'où l'importance accordée à la gestion des relations entre l'unité familiale et le monde extérieur. Ces relations ne doivent tout simplement pas exister, aussi « tentantes » soient-elles. Au-delà des limites de la famille, on bascule dans l'altérité ethnique.

Yee fait partie de celles et ceux qui ont privilégié une approche socio-économique afin d'entreprendre leur lecture des neuf premiers chapitres du livre des Proverbes (Yee, 2003, p.135-158; cf. Newsom, 1999, p. 94; Washington, 1995, p. 172ss). Elle propose de lire Pr 1-9 non seulement à partir du concept de genre, mais aussi celui de classe. Yee soutient en effet que les chapitres 1 à 9 de Proverbes expriment les intérêts des hommes des classes aisées de la communauté des rapatriés composée d'une élite de prêtres et de politiques qui, de retour en Judée (Yehud) après l'exil à Babylone, souhaitent retrouver leur pouvoir perdu et leurs terres. C'est à la lumière de ce contexte que plusieurs auteur·e·s se proposent de comprendre la série de femmes qui habitent les chapitres 1 à 9 des Proverbes et qui mènent de jeunes hommes à s'écarter du droit chemin : ce sont des femmes « natives » [ou étrangères], restées au « pays » lors de l'exil. Ce qui apparaîtrait menaçant chez ces נָכְרִיּוֹת ne faisant pas partie de la communauté des rapatriés, c'est avant tout le pouvoir socio-économique, bien relatif, dont elles disposent. Plusieurs documents de l'époque perse, les *papyri* d'Éléphantine, mais aussi des documents mésopotamiens, témoignent de la possibilité pour les femmes d'hériter de leurs maris ou de leurs pères et donc d'avoir accès à la propriété (Blenkinsopp, 1991, p. 471-472; Eskenazi, 1992, p. 28-32; Lavoie, 2012, p. 247; Washington, 1995, p. 176-178, en particulier p. 177; Yoder, 2009, p. 64). Du point de vue des rapatriés, l'union avec des femmes issues des « peuples de la terre » risquait véritablement de contribuer au morcellement de leur patrimoine et à l'ébranlement du système socio-économique associé au Temple de Jérusalem (Lavoie, 2012, p. 247; Washington, 1995, p. 176-180; Yee, 2003, p. 146; Yoder, 2009, p. 33).

Christine Roy Yoder est l'auteure qui pousse le plus loin son exploration de la dimension économique des figures de la Sagesse et de la femme étrange (Yoder,

2001, 165 p. ; 2009). Elle ancre chacune de ces figures symboliques dans le vécu matériel des femmes de l'époque : l'une représente les comportements féminins idéaux de la Sagesse et de la femme de valeur de Pr 31 assurant richesse et prestige aux maris ; l'autre représente ces femmes dont les pouvoirs dans le domaine économique ne sont pas subordonnés aux maris et qui font donc craindre pour l'avenir économique des jeunes hommes auxquels s'adresse Pr 1-9 (Yoder, 2001, p. 99-102). Cette lecture mène donc à considérer la mise en place réelle ou idéale d'une restriction du pouvoir des femmes « natives » mariées à des hommes de la communauté des rapatriés. Les chapitres 1 à 9, dans leur représentation des femmes étrangères, n'appellent-ils pas une forme de répression des femmes « natives » par le biais d'une diabolisation métaphorique de leur « étrangeté » ? Aussi, la stigmatisation de ces femmes ne renforce-t-elle pas l'opposition binaire patriarcale entre les femmes dignes d'être épousées et celles qui ne le sont pas ? Comme le souligne avec justesse Yoder, une telle association des femmes à la question financière contribue par ailleurs à leur marchandisation : elles sont des biens de consommation qui garantiront ou non la réussite financière du mari. Aux antipodes des femmes « bonnes à marier » subordonnées à leurs maris, on retrouve les femmes natives et donc étranges dont l'autonomie laisse craindre le pire à tout époux potentiel (Yoder, 2001, p. 108-109 ; cf. Yee, 2003, p. 150).

4.3.3.3 Étrangeté religieuse : apostasie et idolâtrie

Quelques exégètes ont par ailleurs mentionné la possibilité, dans le prolongement des deux options précédentes, adultère ou étrangeté ethnique, d'une lecture métaphorique ou allégorique des femmes étrangères à l'image de ce que l'on retrouve dans les textes prophétiques : elles représenteraient

l'apostasie, l'idolâtrie (Blenkinsopp, 1991, p. 457ss ; Boström, 1935, p. 150ss ; Camp, 2000, p. 41 ; 2005, p. 375 ; Fontaine, 2002, p. 96 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 46, 168 ; Scott, 1965, p. 43 ; Tan, 2008, p. 3-5, 12-13, 63-65, 90, 104-105, 165-169). Cette lecture fut très populaire dans l'histoire de la réception comme en témoignent plusieurs commentaires anciens, juifs comme chrétiens (Fox, 2000, p. 254 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 47, 52).

La déviance religieuse ou cultuelle correspond d'ailleurs à une autre manière de comprendre l'étrangeté des femmes de Pr 1-9 à partir du contexte postexilique et de l'interdit des mariages mixtes. Autrement dit, ces femmes présenteraient avant tout un double danger religieux : celui de l'apostasie et de l'idolâtrie (cf. Blenkinsopp, 1991)⁵⁰⁹. C'est la fidélité à YHWH qui serait ici en jeu. Ainsi, dans cette perspective, la femme folle de Pr 9,13-18 symboliserait la voie vers l'apostasie qui correspond à la destruction et à la mort. Par exemple, la posture de la femme folle, trônant sur les hauteurs de la ville (Pr 9,14), serait peut-être à associer au culte du Temple (cf. McKinlay, 1996, p. 57). Lui fait-elle concurrence ? L'invitation de la femme folle doit-elle se comprendre nimbée d'une aura cultuelle ? De ce point de vue, la descente au She'ôl au verset 18 viendrait avant tout signifier, de manière mythologique, une prise de distance d'avec Dieu, un éloignement, bref une mort éthico-religieuse (cf. McKinlay, 1996, p. 97).

L'apostasie n'est pas la signification principale retenue par Camp dans ses différents écrits, mais elle mentionne néanmoins, à propos de la femme étrange :

⁵⁰⁹ Yee (2003, p. 149) mentionne elle aussi cette dimension religieuse de l'altérité de l'Autre Femme lorsqu'elle évoque la compréhension composite qu'il est possible d'en avoir : « the Other Woman is any woman who transgresses the values and socioeconomic prerogatives defined by the shifting standards of the *golah* community ». Claudia V. Camp examine aussi la question de l'étrangeté cultuelle (1997, p. 94).

« [...] the layering of many sorts of "strangeness" – ethnic and sexual, moral and cultic – onto a single figure produced a powerful symbolic touchstone against which to assert one's own claim to orthodoxy » (Camp⁵¹⁰, 1997, p. 94, je souligne; cf. 2000, p. 43ss). À son avis, bien que l'association métaphorique entre adultère et idolâtrie⁵¹¹ ne soit pas principalement visée dans le texte de Pr 1-9, il s'agit tout de même d'une signification convoquée dans le symbolisme de la femme étrange (Camp, 2005, p. 375 ; cf. aussi 2000, p. 58).

Tan est celle qui creuse le plus l'hypothèse de l'apostasie comme clé d'interprétation de la métaphore des femmes étranges. Dans son ouvrage paru en 2008, elle s'intéresse aux transformations du motif de la femme étrange dans les textes bibliques en fonction des contextes socio-historiques. Elle va même jusqu'à préciser ce qui différencie les femmes adultères des livres prophétiques des femmes étrangères de Pr 1-9 pour lesquelles la même métaphore, celle de l'apostasie, est à l'œuvre. Elle constate une différence de traitement de ces femmes dans l'un et l'autre corpus biblique. Au contraire des livres prophétiques, Pr 1-9 ne se soucie guère des conséquences produites par les comportements déviants des femmes étrangères pour elles-mêmes. On s'intéresse uniquement à leur influence sur la foi et l'intégrité ethnico-religieuse des hommes qu'elles côtoient (Tan, 2008, p. 169). Tan ne semble pourtant pas cerner l'androcentrisme spécifique de cette perspective narrative. Dans sa monographie parue en 2007, Weeks accorde lui aussi préséance à la thématique de l'idolâtrie dans son interprétation de Pr 1-9. Il considère, par la même occasion, l'influence indirecte de l'interdit des mariages exogamiques et des textes bibliques plus anciens associant femmes étrangères et apostasie qui ont

⁵¹⁰ Dans un article paru en 2008 dans le *Dictionary of the Old Testament*, il est question d'une réfutation plus catégorique de l'enjeu de l'idolâtrie par Camp, en particulier en ce qui concerne Pr 7. Cf. T. Longman III & P. Enns, 2008, p. 207 et aussi Alice O. Bellis, 1994, p. 193-199.

⁵¹¹ De l'avis de Waltke, les deux significations vont de paire (2004, p. 119ss).

teinté la réception des femmes étranges de Pr 1-9 à l'époque post-exilique (Weeks, 2007, p. 136). Ainsi, Weeks soutient que l'« étrangeté » des femmes de Pr 1-9 est moins politique – au sens d'une visée ethnico-religieuse telle qu'on la retrouve dans les livres d'Esdras et de Néhémie – que « poétique » (2007, p. 141). L'accent sur le discours séducteur – d'ailleurs la dimension sexuelle ne se révèle-t-elle pas avant tout dans sa « discursivité » en Pr 1-9 ? – le mène à opter pour le domaine de la persuasion religieuse (Weeks, 2007, p. 141-143). Il compare d'ailleurs la femme de Pr 7 à l'idolâtre Izebel (Weeks, 2007, p. 145, 155). Les positions de Tan et de Weeks sont donc en bonne partie similaires, bien que Tan accorde une importance plus grande à l'étrangeté ethnique dans la formulation de sa thèse.

Par ailleurs, d'un point de vue féministe, le traitement du genre se révèle problématique dans l'exégèse de l'un comme de l'autre. En effet, Tan s'intéresse peu au genre féminin comme véhicule spécifique de cette infidélité à YHWH qu'est l'apostasie. À son avis, il n'y a pas lieu de déceler des traces de misogynie dans une telle représentation genrée. Elle défend cette idée en rappelant l'équilibre qui s'établit entre les portraits de la Sagesse et des femmes étrangères et folle en Pr 1-9 (Tan, 2008, p. 172). Cependant, elle oublie de considérer l'impact des symboles féminins sur la vie des femmes véritables (cf. Stuart, 2004, p. 332-333). Weeks abonde dans le même sens (Weeks, 2007, p. 95, 145 ; cf. Fox, 2000, p. 259-262). Si plusieurs féministes ont une appréciation certaine de la Sagesse personnifiée, d'autres ne manquent pas de noter que ce symbole féminin en est un d'exclusion et de contrôle des femmes, puisque les instructions de Pr 1-9 ne s'adressent pas à elles. D'ailleurs, la Sagesse s'inscrit dans le prolongement de la voix patriarcale du père (Newsom, 1999, p. 88 ; Stuart, 2004, p. 333). Dans l'idéal qu'elle représente, elle participe du renforcement de la dichotomie

androcentrique vierge-putain (Baumann, 1998, p. 77 ; Heijerman, 1995, p. 100-109 ; Maier, 1998, p. 106-107 ; Yoder, 2001, p. 109).

Cela me mène à considérer la thèse ancienne de G. Boström à propos de l'identité de ces femmes étranges, ce qui permettra de faire le pont entre idolâtrie et prostitution comme clé d'interprétation de ces figures féminines. La thèse de Boström (1935), jadis suivie par certains (McKane, 1970, p. 334-339 ; Scott, 1965, p. 65 ; cf. Fox, 2000, p. 138), est aujourd'hui encore très discutée, bien qu'elle soit chaque fois réfutée. Elle se fonde exclusivement sur une exégèse de Pr 7 à partir de laquelle l'auteur soutient que la femme est une étrangère, adoratrice de la déesse Ishtar s'adonnant à une forme de prostitution sacrée (cf. Lelièvre et Maillot, 2000, p. 158-159, 168 ; Tan, 2008, p. 3-4, 19-20 ; Washington, 1995, p. 164). Du symbole on passe à la femme véritable dont les activités sont déviantes de deux manières : sexuelle et religieuse.

4.3.3.4 Étrangeté sexuelle de la femme publique

McKane, dans son ouvrage paru en 1970, s'inscrit en partie à la suite de Boström. Cependant, à la différence de ce dernier, il insiste surtout sur l'activité prostitutionnelle de cette femme : « my view is that the wisdom teacher is warning young men against an affair with a married woman who is a prostitute, and that her being a devotee of Aphrodite is not the nub of the matter » (1970, p. 339). C'est de nouveau la femme de Pr 7 qui oriente l'interprétation dans une telle direction. À cet effet, van der Toorn propose plutôt de comprendre ce passage comme un cas de « prostitution occasionnelle » pour payer des vœux (van der Toorn, 1989 ; cf. Tan, 2008, p. 6). Les exégètes *queer* ont

particulièrement insisté sur la prégnance de la figure de la prostituée ou de la travailleuse du sexe dans le texte, une image appliquée non seulement à la femme étrange ou étrangère, mais aussi à la Sagesse⁵¹² (Boer, 1999, p. 82-84 ; Stuart, 2006, p. 330-331). Pr 9,1-6.13-18 est l'un des passages où cette lecture apparaît la plus féconde. Toutes deux occupent l'espace public (Pr 1,20-22 ; 7,10ss ; 9,1-6.13-18), sont autonomes (Fontaine, 2002, p. 48) et leurs invitations présentent un vocabulaire très connoté sexuellement⁵¹³. cela mène Boer à les considérer comme des prostituées en quête de clients : elles s'offrent à travers leurs discours dont seuls les contenus sont différents (Boer, 1999, p. 82). La relation proposée par l'une comme par l'autre suggère fortement une telle image, de même que cette femme folle, assise sur le seuil de sa porte. Néanmoins, la majorité des auteur·e·s qui adoptent l'hypothèse de la prostitution pour analyser Pr 9 l'appliquent uniquement à la femme folle (Blenkinsopp, 1991, p. 463 ; Dell, 2009, p. 237 ; Fischer, 2010, p. 238-239 ; Maier, 1998, p. 97 ; McKinlay, 1996, p. 59 ; cf. aussi Fox, 2000, p. 301, 304 ; Lang, 1986, p. 100-109 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 210 ; Létourneau, 2011 ; Perdue, 2000, p. 153 ; Waltke, 2004, p. 443ss).

D'un point de vue *queer*, à travers la figure de la femme folle, c'est toute la question de la marginalisation et de l'exclusion des identités sexuelles « alternatives » par les institutions qui surgit. Boer propose de revaloriser la femme folle, ce qui correspond donc à un acte de lecture de résistance de l'intérieur du texte lui-même, à partir de ses tensions et non contre lui, face à la marginalisation des individu·e·s en fonction de leurs sexualités et de leurs

⁵¹² Loader n'est pas loin d'affirmer la même chose lorsqu'il suggère que la présence de Sagesse dans les rues correspond à un « renversement délibéré » de la femme déviante/dévergondée, dont la prostituée est l'un des visages (Loader, 2009, p. 210).

⁵¹³ Lang parle d'un « langage codé de prostituées » en ce qui concerne le « proverbe alimentaire » de Pr 9,17 (cf. McKinlay, 1996, p. 57).

pratiques sexuelles (cf. Boer, 1999, p. 85). Il s'agit précisément, dans une perspective *queer*, de déconstruire l'opposition binaire entre vierge ou épouse légitime et prostituée ou femme adultère, de reconnaître l'impertinence et le caractère construit de ces catégories pour penser les femmes étrangères de Pr 1-9. Pour ce faire, Boer propose, à la suite de Chapkis (1997), une revalorisation de la prostitution sacrée⁵¹⁴ comme manière de riposter face à la stigmatisation associée au travail du sexe (1999, p. 85). Si les recherches historiques récentes mènent à abandonner, même dans une visée stratégique (cf. chapitre 3), une telle thèse pour l'Israël ancien, cette idée de la prostitution sacrée mène néanmoins à considérer une autre option identitaire pour les femmes étrangères de Pr 1-9, soit leurs emprunts aux divinités du Proche-Orient ancien.

4.3.3.5 Déesses et femmes étrangères

Fontaine est celle qui a mené l'enquête la plus approfondie en ce qui concerne l'identification d'emprunts aux divinités proche-orientales, en particulier des déesses de la fertilité, ayant servi à façonner à la fois la Sagesse et les femmes étrangères, incluant Folie (Fontaine, 2002, p. 88-149 ; cf. aussi McKinlay, 1996, p. 57-59). Elle considère que la femme étrange a surtout hérité des dimensions négatives, en particulier de la violence des déesses, au contraire de Sagesse (Fontaine, 2002, p. 43, 93). Comme le mentionne fort à propos Yoder, les exégètes ont eu le plus souvent tendance à rapprocher les femmes étrangères, y compris la femme folle, des femmes véritables, bref des humaines, alors que Sagesse, siégeant aux côtés de YHWH, avait droit aux comparaisons avec les

⁵¹⁴ À propos des tenants d'une compréhension des femmes étrangères de Pr 1-9 à partir du motif de la prostituée sacrée, voir Tan, 2008, chapitre 1, entre autres p. 31-32. Cf. aussi Washington, 1995, p. 164.

déeses de l'Égypte (Maat, Hathor, Isis) comme du Proche-Orient ancien (Ishtar, Asherah, Anat, Inanna, etc.) (Yoder, 2009, p. 100 ; cf. Baumann, 1998, p. 62-72; Fontaine, 2002, p. 106ss ; Loader, 2009, p. 210 ; McKinlay, 1996, p. 64, 81-83). Yoder résume la situation comme suit : « women, it seems, may be that "bad" but not that "good" » (2009, p. 100). C'est entre autres la position défendue par Fox qui soutient que Folie (Pr 9,13-18) ne s'enracine aucunement dans la mythologie et n'est qu'un simulacre littéraire aux côtés de Sagesse (cf. Fox, 2000, p. 300 ; Fontaine, 2002, p. 122, note 238).

Malgré cette position fort répandue en exégèse, Fontaine et Yoder s'accordent sur l'idée que l'une et l'autre figures « jumelles⁵¹⁵ » font « écho » à la fois au quotidien des « vraies » femmes et aux profils mythologiques des déesses (Fontaine, 2002, p. 88, 100-101 ; Yoder, 2009, p. 100-101 ; cf. aussi Ansberry, 2011, p. 54-55 ; Blenkinsopp, 1991, p. 464 ; McKinlay, 1996, p. 83). Avant elles, quelques auteurs avaient déjà rapproché les femmes étranges des déesses⁵¹⁶ : Albright (1955), Boström (1935), Lang (1986) et Clifford (1999, p. 48 ; cf. Fontaine, 2002, p. 137 ; McKinlay, 1996, p. 57-59 ; Tan, 2008, p. 4). La présence de deux motifs semble avoir favorisé ce rapprochement des femmes étranges avec différentes mythologies : le banquet et l'union avec une déesse qui mène à la mort⁵¹⁷ (Fontaine, 2002, p. 120, 138-142 ; Clifford, 1999, p. 27, 103-104) (cf. *infra*). Cependant, au contraire de ces auteurs, Fontaine ne propose pas une thèse assimilant une déesse particulière à Folie, ce qui est par ailleurs difficilement défendable puisque toute influence directe est impossible à vérifier

⁵¹⁵ À propos de la gemellité dans la mythologie, cf. Fontaine, 2002, p. 124.

⁵¹⁶ McKane propose quant à lui un rapprochement avec le dieu Mot (McKane, 1970, p. 287 ; cf. McKinlay, 1996, p. 57).

⁵¹⁷ À propos de l'association des femmes étranges aux structures mythologique du monde souterrain des morts, cf. Camp, 2000, p. 65 et McKane, 1970, p. 287.

(Fontaine, 2002, p. 100, 137-138). Son idée de simples « échos⁵¹⁸ » me paraît beaucoup plus prudente et féconde. Je m'intéresserai aux deux motifs mentionnés pour traiter en particulier les versets 17 et 18 de Pr 9, soit le repas offert par la femme folle et sa dimension mortifère.

4.3.3.6 Archétype du mal

Le dernier cas de figure identitaire qui me semble digne de mention, en ce qui concerne les femmes étranges, correspond à un archétype porteur d'une grande négativité. Ces femmes sont désignées comme porte-étendards, symboles ou métaphores du mal, de la mort, de tout ce qui menace le maintien de l'éthos social (Boorer, 1996, p. 190-193 ; Camp, 2000, p. 43, 61-63; 2005, p. 371, 376 ; McKinlay, 1996, p. 98; Newsom, 1999, p. 90 ; Tan, 2008, p. 7 ; Van Leuwen, 1990, p. 130). Cette interprétation est très répandue parmi les exégètes féministes qui ont identifié le caractère composite et complexe⁵¹⁹ des femmes étranges et ont, par le fait même, tenté d'évaluer les lourdes conséquences de telles représentations pour les femmes, peu importe qu'elles soient des actrices historiques anciennes « imaginées » ou des lectrices contemporaines (cf. Maier, 1998, p. 106 ; Yee, 1995, p. 125-126). Camp est celle qui a le plus insisté sur l'ontologie morale négative associée à ces figures féminines « malveillantes » (cf. 1995, p. 139 ; 2000, p. 65 ; 2005, p. 374). Si plusieurs ont proposé une interprétation classique et dualiste de l'opposition entre Sagesse et femme(s)

⁵¹⁸ Camp parle pour sa part simplement d'« aura » de déesses en ce qui concerne les femmes étranges de Pr 1-9 (Camp, 2000, p. 58).

⁵¹⁹ Camp en affirme clairement la polysémie métaphorique lorsqu'elle écrit : « Strangeness is a Woman » (2000, p. 59). D'autres auteures, telles que Fontaine (2002, p. 88), Newsom (1999, p. 89-90), Yee (2003, p. 149), Maier (1998, p. 98-99) et Brenner (1996, p. 23) appellent aussi à une compréhension plurielle de ces femmes, alors que féminin et altérité se conjuguent de diverses manières dans ces figures.

étrange(s) et/ou folle (cf. Baumann, 1998, p. 77 ; Boorer, 1996, p. 190, note 8), Camp, en entraînant d'autres à sa suite, a affirmé l'unité incontestable de la femme étrange avec la Sagesse, et ce, par le biais d'une analyse effectuée à partir du motif du *trickster* (Camp, 1995, p. 155 ; 2000, p. 72ss ; cf. Marbury, 2007, p. 167 ; McKinlay, 1996, p. 61 ; Sneed, 2007, p. 9-10).

Cette dernière piste d'interprétation me mène à considérer la fonction de diabolisation des représentations de femmes étranges, y compris celle de la femme folle. Il me semble que la réflexion de Yoder sur le processus d'altérisation – qu'elle juge sans spécification – à l'œuvre dans l'emploi des termes זרה et נכריה pour désigner les femmes de Pr 1-9 s'applique aussi, plus largement, à la « femme folle/stupide » (cf. Yoder, 2009, p. 30). Cette constante réaffirmation de l'altérité des femmes, peu importe l'hypothèse choisie, dessert toutes les femmes (cf. Bach, 1997, p. 28). Comme l'a bien cerné Newsom à propos de la « Femme Étrange » : « In any case her otherness serves to identify the boundary and what must be repressed or excluded » (1999, p. 90).

J'ai déjà mentionné les raisons qui me mènent à privilégier l'hypothèse postexilique de l'interdit des mariages mixtes comme arrière-plan pour Pr 1-9. Néanmoins, je resterai sensible aux autres hypothèses proposées, en particulier le profil de la travailleuse du sexe, dans l'exégèse de Pr 9,13-18 qui suivra dans les prochaines pages. En effet, la femme folle/stupide présente plusieurs traits spécifiques d'ordre sexuel qui permettent de jeter certains ponts entre les hypothèses.

4.3.3.7 Lire comme une femme étrange ou une femme folle

L'ensemble de ces options exégétiques me mènent par ailleurs à considérer la difficulté de fréquenter des textes où, du point de vue de la macrostructure, des femmes – peu importe qu'elles soient des natives n'ayant pas connu l'exil, des hérétiques, des prostituées ou des femmes adultères – sont associées au She'ôl, à la mort (cf. McKinlay, 1996, p. 60-61; Washington, 1995, p. 170 ; Yee, 1995, p. 111). On bâtit ainsi un idéal social, nécessairement patriarcal, sur le féminin, l'Autre par excellence. Une telle lecture se révèle particulièrement ardue pour les femmes et les féministes (cf. Yee, 1995, p. 125-126). Pour cette raison, plusieurs exégètes féministes recommandent de s'adonner à des contre-lectures : il s'agit donc de lire comme des femmes étranges, hors de la sphère domestique, et de refuser de s'asseoir dans la chaise du fils pour plutôt trôner, aux côtés de la femme folle, dans les hauteurs de la ville (Camp, 2000, p. 99-108 ; Newsom, 1999, p. 86 et 97 ; McKinlay, 1996, p. 62-64, 99 ; Stuart, 2006, p. 336). On la côtoie pour mieux l'entendre (cf. Bach, 1997, p. 32). De toute manière, la chaise du fils⁵²⁰ n'est pas destinée aux lectrices⁵²¹. Au contraire de ce qu'affirme Maier, les positions de la « mère-conseillère » ou de Sagesse ne sont pas des postures davantage enviables : elles sont, elles aussi, sous contrôle patriarcal (Maier, 1998, p. 106). Elles font partie du décor. Les destinataires premiers de Pr 1-9 sont des jeunes hommes, les « fils⁵²² » comme en témoigne la fréquente utilisation du terme (Angel, 2007, p. 147 ; Baumann, 1998, p. 46-51 ; Clifford,

⁵²⁰ Au contraire de Camp, Newsom et Stuart, Maier soutient que le texte de Pr 1-9 s'adresse non seulement aux fils, mais aussi aux filles (1998, p. 105). Une telle affirmation est pourtant peu convaincante car le texte ne mentionne que des destinataires masculins, en particulier les fils (Pr 1, 8.10.15 ; 2,1 ; 3,1.11.21 ; 4,1.10.20 ; 5,1.7.20 ; 6,1.20 ; 7,1.7.24 ; 8,32).

⁵²¹ La position de Brenner, en désaccord avec la majorité de ses collègues féministes à ce sujet, se révèle particulièrement isolée et peu convaincante. Cf. Brenner, 1996, p. 116.

⁵²² Aubin abonde dans le même sens à propos des destinataires de 4Q184 : « Any women in the audience were also addressed paternally as rhetorical sons, their gender erased because they are implicitly addressed as sons or simply presumed to be absent » (Aubin, 2001, p. 6).

1999, p. 2 ; Fox⁵²³, 2000, p. 9, 16; Harris, 1995 ; McKane, 1970, p. 284 ; Murphy, 1998, p. 283 ; Newsom, 1999, p. 85 ; Pemberton, 2005 ; Sneed, 2007, p. 2 ; Stuart, 2006, p. 332-333 ; Waltke, 2004, p. 116 ; Weeks, 2007, p. 33 ; Whybray, 1994, p. 23). Le refus de l'autorité du narrateur dans ces chapitres est aussi la voie privilégiée par plusieurs exégètes *queer* qui procèdent à une véritable « déstigmatisation » (Boer, 1999, p. 74)⁵²⁴ – j'emprunte ici les mots de Roland Boer – de la femme folle. S'agit-il dès lors de révéler, à travers cette entreprise de revalorisation, les « pouvoirs féminins » qui circuleraient en Pr 1-9, selon Camp (1995, p. 155) et McKinlay (1996, p. 64), et dont les femmes étranges seraient les détentrices ? J'explorerai très certainement les possibilités ouvertes par une telle lecture « désobéissante » dans mon exégèse de Pr 9, 13-18.

À partir de cette revue des principales clés d'interprétation en ce qui a trait aux identités des femmes étranges, je propose de développer, dans les sections qui suivent, une lecture de la scène de la femme folle en Pr 9,13-18. J'entreprendrai d'abord une analyse de la micro-structure de ces versets, l'invitation de la femme folle, en accordant une attention particulière au diptyque qu'elle forme avec l'invitation de la Sagesse en Pr 9,1-6. Ensuite, l'analyse d'une partie du vocabulaire me permettra de me situer à mon tour en ce qui concerne l'identité de ces femmes étranges. Tel qu'annoncé, l'hypothèse de l'interdit des mariages exogamiques de la période post-exilique, présente dans les livres d'Esdras et de Néhémie, constitue l'arrière-plan de cette analyse. Cette péricope me mènera à explorer l'idée de la sexualité et de l'alimentation comme espaces imaginaires de

⁵²³ Au contraire de ce qu'affirme Fox, les discours adressés aux filles n'auraient pas simplement, à l'inverse, été une série d'avertissements contre les « hommes étranges ». Il passe entièrement sous silence la nature patriarcale de ces textes (cf. Fox, 2000, p. 140). Il admettra du bout des lèvres à la fin de l'ouvrage que « it is the neglect to do this for young women, and not the damning picture of the licentious female, that is most revealing of the sages' androcentrism » (Fox, 2000, p. 262).

⁵²⁴ À propos du refus de l'autorité du narrateur, cf. aussi Boer (1999, p.79) et la lecture *queer* de Elizabeth Stuart, (2006, p. 335-336).

rencontres « interculturelles » ainsi que les tensions qui en sont indissociables. Ces dernières considérations me permettront de développer les intuitions de plusieurs exégètes féministes et *queer*.

4.4 Diptyque Sagesse/Folie en Pr 9, 1-6. 13-18 : analyse structurelle

Pr 9,1-6	Pr 9,13-18
<p>A 1. Sagesse bâtit sa maison. Elle tailla ses sept piliers.</p>	<p>A¹ 13. Femme folle, qui grogne/s'agite. Simple d'esprit/Naïveté. Elle ne sait rien.</p>
<p>B 2. Elle abattit l'abattage. Elle mélangea son vin. Elle mit aussi sa table.</p>	<p>C 14. Elle est assise à la porte de sa maison, sur un trône des hauteurs de la ville,</p>
<p>C 3. Elle envoya ses jeunes filles/servantes [afin qu'elle] appelle du sommet des hauteurs de la ville.</p>	<p>C¹ 15. afin d'appeler les passants de la route qui vont droit leurs chemins.</p>
<p>D 4. « Que [le] simple d'esprit/naïf tourne de ce côté », au dépourvu de cœur [à l'insensé], elle dit vers lui :</p>	<p>D 16. « Que [le] simple d'esprit/naïf tourne de ce côté » et au dépourvu de cœur [à l'insensé], elle dira vers lui:</p>
<p>B 5. « Allez, mangez de mon pain et buvez du vin que j'ai touillé.</p>	<p>B¹ 17. « Les eaux volées sont douces et le pain des secrets est délicieux ».</p>
<p>E 6. Laissez les naïfs et vivez et allez sur la voie de la compréhension ».</p>	<p>E¹ 18. Mais il ne sait pas que des ombres, là. Dans les profondeurs du She'ôl, ses appelés.</p>

La majorité des exégètes de Pr 9 a souligné le fait que Sagesse (Pr 9,1-6) et femme folle (Pr 9,13-18), à travers leurs invitations respectives, forment un

diptyque (Clifford, 1999, p. 2 ; Martin, 1995, p. 85 ; McKinlay, 1996, p. 56 ; Mies, 2001, p. 162 ; Müller, 2000, p. 257 ; Newsom, 1999, p. 96 ; Waltke, 2004, p. 429 ; Weeks, 2007, p. 78-79 ; Whybray, 1994, p. 23). Il y a une mise en parallèle certaine entre les six premiers versets et les six derniers du chapitre 9 (cf. Kim⁵²⁵, 2010, p. 342 ; Maier, 1995, p. 217 ; Murphy, 1998, p. 57 ; Yee, 1989, p. 124). Je ne m'attarderai pas, dans le cadre de cette thèse, aux versets 7 à 12 qui, selon plusieurs, constituent un ajout tardif et ne sont de toute manière pas essentiels à la compréhension de la femme folle. Avant de considérer la micro-structure⁵²⁶ de chacun des versets 13 à 18, je souhaite explorer les éléments qui font de Pr 9,1-6.13-18 un diptyque, prenant la forme d'un parallélisme antithétique⁵²⁷, bien qu'imparfait⁵²⁸ (cf. Ansberry, 2011, p. 62 ; Dell, 2009, p. 239-240 ; Fox, 2000, p. 300 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 210 ; Miles, 2004, p. 96 ; Murphy, 1998, p. 57 ; Schüpphaus, 1995, p. 269 ; Tan, 2008, p. 100). Selon Weeks, cette antithèse traverse de manière implicite l'ensemble des chapitres 1 à 9, d'un point de vue structurel, mais elle devient apparente au dernier chapitre (2007, p. 90). Tel qu'identifié par Heim dans son ouvrage récent (2013), il y a plusieurs niveaux de parallélismes possibles : entre lignes partielles, semilinéaire, interlinéaire et translinéaire (Heim, 2013, p. 29). C'est ce dernier type qui s'avère pertinent dans le cas de Pr 9,1-6.13-18, en particulier aux versets 4 et 16 (Heim, 2013, p. 206). Heim définit le parallélisme translinéaire comme suit « [...] between nonadjacent poetic lines » (2013, p. 29). Ce sont

⁵²⁵ Kim affirme en effet : « [...] from the outset, vv. 13-18 structurally match vv. 1-6 » (2010, p. 342).

⁵²⁶ À propos de la macro-structure de Pr 1-9, consulter entre autres Yee (1989, p. 113). Elle propose la formule structurelle suivante : ABB¹A¹/ABB¹A¹. Les chiasmes permettant à chaque fois d'attirer l'attention sur les discours de Sagesse et de ses acolytes. Les lettres B¹A¹ représentent respectivement le discours de Sagesse, puis celui de Folie. Plusieurs voient par ailleurs en Pr 9 une conclusion « récapitulative » de Pr 1-8 (Weeks, 2007, p. 50 ; cf. Clifford, 1999, p. 105 ; Whybray, 1994, p. 140).

⁵²⁷ Ce que Dell nomme plus simplement « contraste » (2009, p. 239-240). Cf. aussi Whybray, 1994, p. 140.

⁵²⁸ À ce sujet, Clifford note lui aussi que la symétrie entre les deux invitations n'est pas parfaite (1999, p. 103). Mies est du même avis (2001, p. 170). Murphy parle d'un « parallélisme notable », sans plus (1998, p. 57).

surtout les études de Maier (1995), de Müller (2000), de Heim (2013), de van Deventer (2006) et de Yee (1989, 1995) qui m'ont fourni les pistes d'analyse de base pour explorer les différents parallélismes à l'œuvre en Pr 9,13-18. Maier et Müller en particulier ont établi de manière exemplaire les récurrences de racines d'une invitation à l'autre (Maier, 1995, p. 219 ; Müller, 2000, p. 257-258). Je propose de comprendre l'unité de Pr 9,1-6.13-18 comme un parallélisme antithétique qui s'interrompt néanmoins en plein centre de chacune de ces strophes afin de laisser place à un parallélisme régulier entre les verset 4 et 16. La formule structurelle proposée est la suivante pour les six premiers et six derniers versets du chapitre 9 : ABCDBE/A-¹CC-¹DB-¹E-¹ (cf. Waltke, 2000, p. 430). Je m'inspire en partie des champs sémantiques identifiées par Maier (1995, p. 219) pour justifier cette analyse. Chacune de ces sections est clairement délimitée d'un point de vue sémantique : 9,1-6 s'amorce avec le mot חָכְמוֹת (« sagesse ») (9,1) et se termine par בִּינָה (« compréhension ») ; 9,13-18 débute et prend fin avec le filon de l'ignorance : négation + יָדַע (Maier, 1995, p. 220 ; Müller, 2000, p. 258 ; Waltke, 2000, p. 430).

D'abord, les versets 1 et 13 s'opposent (A/A-¹) puisque du point de vue de la personnification et du champ sémantique de la sagesse et de la connaissance חָכְמוֹת (« sagesse ») rivalise avec אִשָּׁת כְּסִילוֹת (« femme folle »), l'incarnation même de la פְּתִייוֹת, de l'ignorance, qui ne sait rien (וּבִלְיָדָעָה). J'y reviendrai, mais כְּסִילוֹת et פְּתִייוֹת peuvent tous deux être considérés comme des antonymes de la sagesse. Le sage et le fou s'opposent d'ailleurs très souvent dans le livre de Proverbes (Pr 10,1 ; 13,20 ; 14,24.33 ; 18,24 ; 28,26, etc. ; Clifford, 1999, p. 107).

Dès les premiers versets (1 et 13), on remarque que la relation antithétique entre Sagesse et la femme folle suppose des manières d'être et de faire très

différentes. Alors que Sagesse nous est présentée en pleine action, en train de bâtir sa demeure au verset 1, l'accent n'est pas mis sur l'œuvre, mais bien sur l'identité, les « qualités » de la femme folle au verset 13 (Waltke, 2000, p. 430 ; Yoder, 2009, p. 107 ; cf. Mies, 2001, p. 169 ; Whybray, 1994, p. 140). L'agir de l'une s'oppose à l'être statique, connoté très négativement, de l'autre (Clifford, 1999, p. 103).

|

De même, alors que les activités de Sagesse se poursuivent au verset 2 avec la préparation du repas et la table dressée, la femme folle, au verset 14, donne l'impression d'être passive, voire paresseuse : on mentionne les lieux où elle siège, devant sa maison et sur les hauteurs de la ville, sans la présenter en mouvement. L'une est prête à recevoir chez elle, l'autre pas (Kim, 2010, p. 343-344). La femme folle ne bouge pas et elle reste assise (Lelièvre & Maillot, 2000, p. 210 ; Weeks, 2007, p. 42-43 ; Yoder, 2009, p. 107). Si d'un point de vue thématique, l'activité de Sagesse, confirmée syntaxiquement par un enchaînement de six verbes au *Qal*, parfait, 3^e personne du féminin singulier (Fox, 2000, p. 296-297 ; Kim, 2010, p. 342 ; Maier, 1995, p. 217) s'oppose à la paresse de la femme folle, avec une majorité de phrases nominales simples – à l'exception de 9,13c.14a.16.18a – (Fox, 2000, p. 301 ; Miles, 2004, p. 97 ; van Deventer, 2006, p. 290 ; Waltke, 2004, p. 433 ; contre Kim, 2010, p. 342), des indices structurels clairs sont plus difficile à établir entre ces deux versets. Il semble y avoir davantage de liens structurels entre le verset 3 (C) et les versets 14 et 15 (CC¹). D'abord, les versets 3 et 14 présentent l'expression récurrente et le même lieu קִרְתִּי קְרַחַת (על-...) « sur... les hauteurs de la ville » (cf. Ansberry, 2011, p. 63 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 210 ; Whybray, 1994, p. 144 ; Yee, 1995, p. 123). Une distance s'établit entre la maison de Sagesse (1b) et le lieu de l'invitation par les servantes (3b), au sommet (על-גִּבְעָה) des hauteurs de la ville, alors qu'au verset 14, la géographie des lieux est moins claire en raison de

l'amalgame spatial entre les deux « sièges » de la femme folle devant la porte de sa maison et sur son trône des hauteurs de la ville (14a-b) (cf. Maier, 1995, p. 219; Miles, 2004, p. 97 ; Müller, 2000, p. 257). La femme folle dispose elle aussi de sa demeure, mais la localisation en est fort ambiguë, d'autant plus que le second mot de l'expression *על-... מרמי קרה* diffère dans chaque cas : les jeunes filles/servantes sont envoyées au point le plus élevé (*גומי*) des hauteurs de la ville, possiblement les murs (cf. Waltke, 2005, p. 436) ou les portes de celle-ci (Murphy, 1998, p. 59), alors que la femme folle est assise *על-כסא*, « sur un trône » de ces mêmes lieux (cf. Miles, 2004, p. 97) et procède elle-même à l'invitation (cf. Sneed, 2007, p. 4 ; Whybray, 1994, p. 140).

La femme folle se déplace-t-elle, bien que son mouvement ne soit pas narré ? Va-t-elle au-devant de ses invités pour les ramener ensuite chez elle ? Siège-t-elle à un ou deux endroits ? Ces questions trouveront leur réponse lors de l'analyse du verset 14.

Il y a clairement une opposition entre les porte-parole de Sagesse, cette collectivité féminine, et « l'idiote », dans son unicité et sa singularité, mais qu'en est-il de cet espace où elles se tiennent ? Sommet et trône sont-ils des synonymes ? Pourquoi cette légère différence entre les deux lieux ? Ces « femmes » ont-elles exactement le même lieu en partage ? Il y a donc un mince décalage entre les deux lieux occupés. En fait, un lien de correspondance, bien qu'imparfait, s'établit non seulement entre les versets 3 et 14 en termes spatiaux (C/C), mais aussi entre les versets 3 et 15 (C/C¹) puisqu'il est question dans les deux cas de cet appel dont les servantes et la femme folle sont porteuses avec la récurrence de la racine *קרא*, « appeler », qui apparaît d'ailleurs de nouveau au verset 18 (E¹) (cf. Maier, 1995, p. 219-220).

Les versets 4 et 16 sont quasi-identiques (D/D) (Clifford, 1999, p. 103 ; Heim, 2013, p. 206 ; Kim, 2010, p. 344-345 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 210 ; Maier, 1995, p. 217 ; 1998, p. 97 ; Mies, 2001, p. 169 ; Miles, 2004, p. 97 ; Müller, 2000, p. 257 ; Murphy, 1998, p. 282 ; Sneed, 2007, p. 8 ; van Deventer, 2006, p. 290 ; Waltke, 2000, p. 430 ; Weeks, 2007, p. 78-79 ; Whybray, 1994, p. 140, 145, 148 ; Yoder, 2009, p. 108) avec la récurrence des huit mots dans le même ordre. Ces versets contiennent non seulement un même appel au naïf, mais les deux personnifications féminines s'adressent aussi toutes deux à un second personnage qui y est identifié : il s'agit de l'insensé, le « dépourvu de cœur » (Aletti, 1977, p. 133 ; Ansberry, 2011, p. 63, 66 ; Kim, 2010, p. 341 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 210 ; Maier, 1998, p. 97 ; McKane, 1970, p. 359 ; Müller, 2000, p. 261 ; Murphy, 1998, p. 282 ; Waltke, 2000, p. 111, 429 ; Weeks, 2007, p. 50, 72, 106 ; Yee, 1995, p. 123). Sagesse et femme folle ont les mêmes destinataires. Une fois de plus, un minuscule décalage s'inscrit d'un verset à l'autre avec la présence d'un *waw* devant *חֲסִידִיב* et devant *אֲמָרָה* au verset 16 (cf. Waltke, 2004, p. 445 ; Whybray, 1994, p. 148). Il s'agit d'un indice fort mince de la supercherie mise en œuvre par la femme folle pour s'attirer des « clients ». En effet, comment la distinguer de Sagesse alors qu'elle tient le même discours ou presque (cf. Kim, 2010, p. 345 ; Aletti, 1997, p. 133) ? Sans s'adonner à une analyse syntaxique complète des douze versets, que les textes poétiques rendent particulièrement difficiles (cf. *supra* chapitre 2), il est intéressant de noter que la différence entre les versets 4 et 16 se situe entre autres au niveau syntaxique. Alors que le verset 4 présente la structure x-jussif/PNS/Qatal, le verset 16 a plutôt x-jussif/[waw]PNS/Weqatal. Ainsi, le *waw* précédant *חֲסִידִיב* l'isole comme destinataire spécifique du proverbe du verset 17. Le *weqatal* *אֲמָרָה* permet, au contraire du simple *qatal* rétrospectif ou de reportage dans le cas de Sagesse, d'insister, par le biais d'un temps futur, sur ce dire qui sera celui de la femme folle au verset suivant (17) (cf. Niccacci, 2006, p. 247-248). Ainsi, il y a contraste

entre l'invitation habituelle et sans doute répétée de Sagesse à manger à sa table et le mystérieux proverbe de la femme folle adressé aux insensés. J'y reviendrai dans l'analyse spécifique des versets 16 et 17. Le léger décalage entre les deux invitations annonce l'opposition radicale entre les deux menus (cf. Lelièvre & Maillot, 2000, p. 211).

Les versets 5 et 17 se correspondent en ce qu'ils présentent tous deux le message respectif des hôtesse, l'essentiel de leur invitation : le repas (cf. Mies, 2001, p. 169 ; Miles, 2004, p. 87 ; Whybray, 1994, p. 140, 148 ; Yee, 1995, p. 123). Dans chaque cas, on retrouve l'emploi de la racine אכל , « nourriture », « manger » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 536-537) : deux fois au verset 5, une fois au verset 17 (Camp, 1995, p. 136 ; Fox, 2000, p. 299 ; cf. Whybray, 1994, p. 145). L'invitation de Sagesse se fait impérative alors que la femme folle énonce un proverbe (Goff, 2008, p. 28). Elles présentent donc des stratégies discursives fort différentes. À la nourriture et au vin touillé par la première, s'opposent l'eau volée et le pain des secrets de la femme folle (cf. Clifford, 1999, p. 103). Une fois de plus, l'activité légitime de la Sagesse dans son foyer, soit celle de concocter un repas, est en contraste avec la passivité ou, pire, les comportements illicites et trompeurs – vol, sexualité interdite – suggérés par le festin « proverbial » de la seconde hôtesse (cf. Clifford, 1999, p. 105 ; Kim, 2010, p. 345-346 ; McKane, 1970, p. 366 ; McKinlay, 1996, p. 57, 79 ; Miles, 2004, p. 97 ; Murphy, 1998, p. 57, 61 ; Sneed, 2007, p. 8 ; Weeks, 2007, p. 150 ; Whybray, 1994, p. 148 ; Yoder, 2009, p. 108). Ces deux versets me semblent correspondre au segment de la formule structurelle énoncée plus haut : B/B⁻¹. En effet, c'est la seconde fois, suite au verset 2 (B), que la question du repas est abordée en Pr 9,1-6⁵²⁹ (Maier, 1995,

⁵²⁹ Les racines אכל , « mélanger », « touiller », et יין , « vin », apparaissent d'ailleurs à deux reprises : au milieu du second verset et à la fin du cinquième. À ce sujet, cf. le tableau de Heim (2013, p. 205) sur le parallélisme translinéaire des versets 2 et 5.

p. 219 ; McKane, 1970, p. 363). Miles a raison de noter, à la suite de Yee, une structure chiasique ab/b¹a des aliments en fonction de leur état liquide ou solide pour les versets 5 et 17 : pain et vin / eau et pain (Miles, 2004, p. 98 ; Yee, 1989, p. 123).

Finalement, les versets 6 et 18 se correspondent de manière antithétique (E/E¹) puisqu'il s'agit dans les deux cas d'expliquer la nature de la métaphore nourricière (McKinlay, 1996, p. 59-60(18); Müller, 2000, p. 258-259 ; Murphy, 1998, p. 57 ; Yoder, 2009, p. 108). Il y a contraste à plusieurs niveaux : la Sagesse et son repas sont associés à la vie (חיה) alors que la femme folle mène aux profondeurs du She'ôl (בְּעֵמְקֵי שְׁאוֹל), à la compagnie des רָפָאִים et donc à la mort (Ansberry, 2011, p. 62 ; Kim, 2010, p. 346 ; Maier, 1995, p. 219 ; Müller, 2000, p. 257 ; van Deventer, 2006, p. 290 ; Waltke, 2004, p. 430). Par ailleurs, la voie de la compréhension (בִּינָה) au verset 6 s'oppose à l'ignorance du naïf ou de l'insensé entraîné dans une telle descente par la femme folle. Il ne sait pas.

Bref, les délimitations de Pr 9,1-6.13-18, les premiers et derniers versets de chaque strophe, mettent clairement de l'avant un parallélisme antithétique, mais les versets centraux, en particulier Pr 9,2.3.14.15, déstabilisent cet équilibre oppositionnel. Müller n'a sans doute pas tort d'insister avant tout sur la présence de mots-clés; plus que sur une structure nettement reconnaissable, dans l'articulation de l'une et l'autre des parties du diptyque (Müller, 2000, p. 258). Maier insiste d'abord sur la racine פָּחַח, « être simple » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 834 ; cf. Miles, 2004, p. 96), que l'on retrouve à quatre reprises aux versets 4a, 6a, 13b, 16a (Maier, 1995, p. 220 ; cf. Harris⁵³⁰, 1995, p. 159-160).

⁵³⁰ Il s'intéresse à la présence de cette racine au tout premier chapitre de Pr 1-9, c'est-à-dire aux versets 10 et 22, en plus de Pr 7,7 ;8,5 (Harris, 1995, p. 159-160). Ce mot-clé contribue à délimiter l'unité littéraire de Pr 1-9 avec 8 occurrences sur 11 dans le premier et le dernier chapitre.

Nouant les deux portraits de femmes l'un à l'autre, ces récurrences permettent par ailleurs, en particulier lorsqu'on met les versets 6 et 13 en parallèle, respectivement dernier verset du premier volet et premier du second, de souligner l'identité en partage de la femme folle et de ses destinataires : naïfs et simples d'esprit (cf. Maier, 1995, p. 217 ; Miles, 2004, p. 96, 99 ; Sneed, 2007, p. 8). פְּתוּיִים et פְּתוּיָה forment une inclusion où se trouve résumée l'opposition entre Sagesse et Folie : à la voie de la compréhension (בִּינָה) à laquelle correspond le fait de manger à la table de Sagesse (v. 6), on enchaîne au verset 13 avec la présentation de la femme folle, la grande ignorante. Ainsi, l'opposition des deux strophes est réitérée « *in a nutshell* » dans le simple passage du dernier verset de la section de Sagesse au premier verset de la section de la femme folle. Un autre mot-clé important selon Maier correspond à la racine קרא, « appeler », déjà mentionnée (1995, p. 220). Ce mot contribue, lui aussi, par ses récurrences aux versets 3b, 15a et 18b à articuler ensemble les deux poèmes du diptyque et à insister sur l'appel, l'invitation et donc la rivalité de ces deux voix féminines pour l'attention des naïfs et des insensés. La double occurrence אמר, « dire », contribue de même à mettre de l'avant cette thématique (Maier, 1995, p. 220).

Par ailleurs, Müller note que ces mots-clés dans chacune des parties du diptyque, en particulier בית (1a et 14a), קָרָא (3b et 14b), לֶחֶם (5 et 17b) et לֹא יָדַע et בִּינָה (6b et 18a), forment une sorte de cadre, d'*inclusio* autour des unités de sens centrales, c'est-à-dire les versets 4 et 16, quasi-identiques (Blenkinsopp, 1991, p. 467 ; Müller, 2000, p. 258 ; cf. Maier, 1995, p. 220 ; van Deventer, 2006, p. 290-291, note 11). À propos des versets 4 et 16, Heim soutient, à la suite de Waltke, qu'il s'agit dans chaque cas d'un parallélisme de type *janus*, i.e. que « the second stich of a tristich contains a pun that parallels in a polysemous way both the previous and following stichs » (Heim, 2013, p. 202-204 ; Waltke, 2004, p. 436).

Ainsi, l'invitation du v.4a se comprend en lien avec le v.3b précédent, l'appel porté par les jeunes filles, alors que le v.4b annonce une seconde adresse au verset 5, où Sagesse invite à manger et à boire. De même, au verset 16a, on précise l'intervention annoncée au verset 15 pour le naïf, alors qu'au v.16b se déploie l'indication d'une adresse spécifique à l'insensé, le proverbe du verset 17 (cf. Heim, 2013, p. 202-203 ; Waltke, 2004, p. 436). Selon Heim, cela signifie qu'il y a une progression du naïf à l'insensé : le premier peut encore refuser alors que le second s'est déjà engagé dans un mauvais choix (Heim, 2013, p. 204). J'y reviendrai. Weeks a raison d'affirmer, avec l'insistance sur les versets 4 et 16 qui forment une sorte de pointe chiasique, que l'accent porte, dans un portrait comme dans l'autre, sur le discours des deux personnifications féminines (Weeks, 2007, p. 43). Ces deux versets servent d'ailleurs de tremplin pour le contraste « discursif » essentiel du diptyque : l'invitation à manger. Selon Heim, c'est cette répétition en Pr 9,4.16 qui constitue le rouage essentiel permettant l'articulation des deux pans du parallélisme entre Sagesse et Folie (Heim, 2013, p. 207).

4.4.1 Résister à la structure. De l'antithèse à la réconciliation

Le diptyque est tel que les points de contraste entre les deux « femmes » sont enchâssés dans un parallélisme qui souligne par la même occasion la facilité avec laquelle on confond Sagesse et Folie, les versets 4 et 16⁵³¹ à l'appui. À cet égard, plusieurs auteurs, dont Aletti, Camp et plus récemment Stuart, ont délaissé la vision contrastée des deux figures féminines de Pr 9 pour plutôt mettre de l'avant une réflexion complémentaire de l'agir et de l'être de celles-ci (Aletti, 1977, p. 129-144 ; Camp, 1995, p. 155 ; 2000, p. 77). Par exemple, dans

⁵³¹ Murphy a par ailleurs raison d'affirmer « the clearest indication of their opposition is the similar invitations issued by each in 9 :4 and 9 :16 to "those who lack sense" » (1998, p. 282).

son commentaire *queer* de Proverbes, Stuart souligne qu'il n'y a pas d'opposition fondamentale entre la figure de la femme étrangère et celle de la Sagesse (2006, p. 330-331). Toutes deux se révèlent en fait très similaires, aussi bien du point de vue de la prise de parole, du discours séducteur que de la présence dans l'espace public pour annoncer ce qu'elles ont à offrir. La comparaison entre Pr 9, 3-6 et 13-18 le montre aisément : les jeunes filles, servantes de la Sagesse, sont envoyées sur les hauteurs de la ville (9,3) alors que la femme folle trône sur les hauteurs de la ville (9,14) ; Sagesse et femme folle s'adressent toutes deux au simple d'esprit en l'invitant à se détourner ici (9,4a.16a) ; au « dépourvu de cœur », elles proposent un repas (9,4b.16b) : pain et vin d'un côté (9,5), eaux volées et pain des secrets de l'autre (9,17). La symbolique de l'eau est d'ailleurs associée non seulement à la femme convenable, l'épouse légitime symbolisée par l'image de la citerne à laquelle il faut puiser (Pr 5,15), mais aussi au discours de la femme folle qui mentionne la douceur des eaux volées (9,17) (cf. Aletti, 1977, p. 133 ; Camp, 1995, p. 136 ; Fox, 2000, p. 302 ; Maier, 1998, p. 97 ; McKane, 1970, p. 359). La différence fondamentale entre Sagesse et Folie est que l'une mène vers la vie, l'autre vers la mort (9,6.18). L'ensemble de ces similitudes entre Sagesse et Folie conduit Stuart à soutenir qu'il s'agit d'une seule et même figure. Elle s'inscrit donc dans le prolongement de Claudia V. Camp qui emploie la figure du *trickster* (« filou », « escroc ») pour penser ensemble, de manière complémentaire, Sagesse et Folie (Camp, 1995 ; 2000 ; Stuart, 2006, p. 330-336).

Une telle conceptualisation contribue à atténuer la série d'oppositions qui traverse les figures de la Sagesse et de la femme étrange ou folle : mort et vie, connaissance et ignorance. Désormais, ces significations se superposent et se fusionnent. D'emblée, la cosignification de ces deux figures féminines constitue un acte de lecture *queer* subvertissant les oppositions binaires (cf. Stuart, 2006, p. 331).

Selon Boer, si Sagesse et Folie sont – et je le cite – « both [...] slut and goddess, whore and teacher of wisdom » (1999, p. 84), c'est aussi que toutes les deux proposent une autre approche du réel, une autre connaissance, bref une autre sagesse. Les herméneutes *queer* conçoivent d'emblée la proposition de la femme folle de manière plus positive que certaines exégèses féministes car, dans une perspective *queer*, la folie, כְּסִילוּת, participe avec חֲכָמָה, la « sagesse », à l'édification de cette autre sagesse⁵³² et non contre elle (Stuart, 2006, p. 336). À travers leurs déambulations urbaines, elles offrent une performance drag de la divinité qui descend dans les rues et s'offre dans toute son immanence à travers le partage d'une intimité et d'un repas (Stuart, 2006, p. 328-329).

4.4.2 Rivalité, parodie et imitation

Malgré ces traits communs, qui font effectivement en sorte que la Sagesse et la femme folle sont plus intimes qu'il n'y paraît du point de vue de la structure antithétique, la rivalité subsiste entre les deux hôtesse. D'ailleurs, à l'exception de Camp et de celles et ceux qui s'inscrivent à sa suite, les exégètes sont peu prompts à abandonner cette concurrence entre Sagesse et Folie. Plusieurs tentent en effet d'identifier qui imite ou parodie l'autre. Dans la majorité des cas, Sagesse est reconnue dans son originalité et sa préséance sur la femme folle. Pourtant, dès 1935, Boström a formulé une hypothèse contraire et a été suivi par quelques exégètes, dont McKane et Blenkinsopp. Ces trois auteurs sont d'avis

⁵³² L'interprétation de Stuart se rapproche de celle de plusieurs féministes adoptant la thèse de la femme étrangère lorsqu'elle émet la possibilité de comprendre חֲכָמָה comme originant d'un groupe de Juifs postexiliques proto-*Therapeutae* (2006, p. 333).

que Sagesse a été élaborée comme « contrepartie » de la femme étrange⁵³³ (Blenkinsopp, 1991, p. 466-467 ; McKane, 1970, p. 360 ; McKinlay, 1996, p. 81 ; Murphy, 1998, p. 57). Plus récemment, Tan et Yoder ont repris cette idée (Tan, 2008, p. 167 ; Yoder, 2001, p. 74). De même, Weeks affirmait aussi à propos de Sagesse : « Since the most obvious role of the character is a counterpart to the foreign woman, it is tempting to suppose therefore that the idea of that woman came first » (Weeks, 2007, p. 125).

On peut donc en déduire que c'est l'invitation de la femme folle qui est reprise pour construire celle de Sagesse. McKane affirme d'ailleurs que l'expression *הנה* en Pr 9,4.16, « ici », « de ce côté », vend la mèche à ce sujet puisqu'elle ne peut faire référence qu'à l'emplacement de la femme folle, assise à la porte de sa maison (McKane, 1970, p. 361). À son avis, le lieu de l'invitation, soit les hauteurs de la ville, est le fruit d'une influence contraire de la Sagesse, connue pour ses déambulations urbaines (cf. *infra*), vers la Folie (McKane, 1970, p. 366).

Fox est sans doute le plus ardent défenseur de l'opinion majoritaire. À son avis, l'attention de l'auteur se focalise avant tout sur Sagesse alors que la création de la femme folle ne correspond qu'à une volonté de symétrie, tout au plus (2000, p. 300). Bref, Folie imite Sagesse (Fox, 2000, p. 302 ; cf. Clifford, 1999, p. 107 ; Fontaine, 2002, p. 121-122 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 206 ; Loader, 2009, p. 210 ; McKinlay, 1996, p. 57 ; Miles, 2004, p. 97). Heim identifie d'ailleurs cette « imitation » dans la structure même de Pr 9, avec la répétition-variante du verset 4 au verset 16 (Heim 2013, p. 207).

⁵³³ La position de Loader est un peu différente : les représentations des femmes des rues, entre autres prostituées, auraient influencé non seulement le développement de la femme étrange, mais aussi de Sagesse (Loader, 2009, p. 210).

Fox soutient que ce personnage ou cette personnification n'a droit qu'à peu de « développement narratif⁵³⁴ » (Fox, 2000, p. 300). À mon avis, rien n'est plus faux. Simplement, la représentation de la femme folle n'est pas construite à partir d'un agir, mais bien d'un « être » (cf. Maier, 1995, p. 217), fort négatif par ailleurs. J'en ferai une démonstration plus approfondie dans l'exégèse de chacun des versets de Pr 9,13-18. Fox est par ailleurs de ceux qui nient la possibilité que quelque écho mythologique se fasse entendre en compagnie de la femme folle, au contraire de Sagesse. À son avis, seules des humaines véritables, possiblement une prostituée, et surtout les femmes étranges des chapitres précédents, en particulier celle de Pr 7, ont inspiré la figure de la femme folle (Fox, 2000, p. 304-305, 28-29 ; cf. Sneed, 2007, p. 6 ; Scott, 1965, p. 75-76 ; Whybray, 1994, p. 140-141 ; Goldingay, 1977, p. 92). C'est loin d'être surprenant lorsqu'on se rappelle les observations communes de Yoder et Fontaine à propos des origines humaines attribuées à la femme folle par la majorité des exégètes (cf. *supra*). Murphy soutient, pour sa part, que Sagesse et Folie sont toutes deux influencées par les femmes des chapitres précédents (Murphy, 1998, p. 57). En effet, il ne faudrait pas oublier l'épouse légitime de Pr 5,15-17 avec laquelle Sagesse n'est pas sans affinité (cf. Ansberry, 2011, p. 54 ; Kim, 2010, p. 345 ; contre Mies, 2001, p. 170, 177-180).

Maier, qui abonde dans le même sens que Fox en ce qui a trait à l'imitation, surtout en raison du festin proverbial que la femme folle propose, va plus loin et affirme que celle-ci offre une performance parodique inspirée de Sagesse (Maier, 1998, p. 97 ; cf. aussi Miles, 2004, p. 97). McKinlay abonde un peu dans le même sens lorsqu'elle dit : « Folly imitates Wisdom ridiculing her invitation » (McKinlay, 1996, p. 57 ; cf. Lang, 1986, p. 106). Elles ajoutent toutes deux une

⁵³⁴ Whybray offre une interprétation plus nuancée en affirmant qu'il ne s'agit pas pour autant d'un « pastiche littéraire » (1994, p. 142).

certaine épaisseur au personnage que Fox limite à sa plus simple expression. Dans le même ordre d'idées, Miles souligne la différence que la femme folle vient inscrire dans sa performance parodique de Sagesse. Il insiste lui aussi sur le banquet (Miles, 2004, p. 98).

L'interprétation que Sneed offre de la relation entre Sagesse et la femme folle est singulière tout en étant clairement inspirée par les observations de Camp et de Boer sur la complémentarité des deux figures (cf. Sneed, 2007, p. 6, note 17). À son avis, Sagesse est impensable sans la femme folle. Elle est habitée, hantée par sa rivale (Sneed, 2007, p. 6). D'ailleurs, bien que Sneed souligne à la suite de Scott que Pr 9,13-18 correspond à un développement secondaire, il affirme néanmoins, inspiré par la thèse d'Aletti à ce sujet (1977), que c'est Sagesse qui imite la femme folle, en particulier son discours séducteur et son festin aux connotations érotiques (Sneed, 2007, p. 7).

Sans tomber dans des considérations de diachronie impossibles à résoudre en ce qui a trait à la préséance de l'une ou l'autre figure (cf. Murphy, 1998, p. 57), dans le présent chapitre, je souhaite démontrer que la femme folle est le produit d'un travail littéraire véritable, au contraire de ce qu'affirme Fox. Son développement du point de vue de la personnification est différent de celui auquel Sagesse a eu droit. J'ajouterais, à la suite de Sneed, qu'elle présente un intérêt plus grand que sa noble comparse au chapitre 9 du livre des Proverbes (Sneed, 2007, p. 9).

La question de la personnification, discutée par la majorité des exégètes de Pr 1-9, est une dimension particulièrement importante de l'étude de la relation entre Sagesse et Folie. Je la traiterai ici, au contraire de la plupart, à partir du second

« personnage » de Pr 9, soit la femme folle. Le verset 13 répond en effet d'emblée à cette question d'une personnification ou non de « Folie ».

4.5 Pr 9,13 Entre femme et métaphore : de l'intime à l'ignorance

4.5.1 Micro-structure du verset 13 : insister sur la bêtise d'une femme

Je me suis arrêtée précédemment aux liens macrostructurels qui unissent les deux parties du diptyque, c'est-à-dire les versets 1-6 et 13-18 du chapitre 9. Je m'intéresserai maintenant à la microstructure de chacun des versets. Peu d'exégètes se sont penchés sur ce niveau de structure, surtout dans une visée autre que la comparaison avec Sagesse. Je propose la formule structurelle suivante pour le verset 13 : $abc/b'b^{II}$, soit אִשָּׁה (a) כְּסִילוּת (b) הַמִּיָּה (c) / פְּתִייוֹת (b^I) / $\text{וּבְלִיַּדָּעָה מָה}$ (b^{II}) « Femme folle qui grogne/s'agite. Simple d'esprit/Naïveté. Elle ne sait rien ». Comme je le démontrerai dans la section qui suit, les expressions כְּסִילוּת et פְּתִייוֹת peuvent très bien être considérées comme des synonymes alors que le dernier segment du verset réitère, sous la forme d'une proposition verbale *waw-x-qatal*, l'absence de connaissance et donc l'ignorance de la femme folle. Il est à noter que le verset qui débute avec le mot אִשָּׁה , « femme », au mode construit, se poursuit avec cette même ligne directrice de la féminité. À l'exception des adverbes⁵³⁵, l'ensemble des mots de ce premier verset sont au féminin, singulier ou pluriel, avec des désinences ou des suffixes en ה , ou en ות . L'insistance sur l'« essence » ($b/b^I/b^{II}$) de ce qui caractérise la femme qui occupe le second volet du diptyque partagé avec Sagesse avait déjà été notée dans la comparaison macro-structurelle (cf. *supra*). D'un point de vue structurel, le

⁵³⁵ Bien que même מָה ait l'apparence d'une désinence au singulier.

verset 13 présente certains traits de ressemblance avec un parallélisme en escalier avec la triple synonymie où b^I fonctionne comme un plateau d'un seul terme et b^{II} , avec sa périphrase, comme un tremplin/un gradin étendu. Bref, le verset 13, jusque dans sa structure, vise à appuyer sur la même idée encore et encore : la caractérisation de la « femme stupide ». Folie ou stupidité, naïveté et ignorance, voilà ce qui permet de décrire la rivale de Sagesse. Se déploie avec elle une bonne partie du champ sémantique « négatif » de la sagesse et de la connaissance. On pourrait aussi suggérer une alternative au mini-parallélisme en escalier du verset 13 avec la formule $abc/[a]b^Id$. Cette formule suppose que $אִשָּׁה$ (b^I) soit possiblement compris comme un complément du nom $אִשָּׁה$ (a) dont il y a ellipse de la répétition. Une telle proposition structurelle permettrait d'insister sur le parallélisme qui s'établit non seulement entre b/b^I , mais aussi entre les éléments verbaux $הִמְיָה$ (c)/ $וּבִלְיָדָעָה$ $מָה$ (d). L'agitation qui caractérise la femme folle dans son langage et ses mouvements correspond aux symptômes physiques de son non-savoir, de son ignorance.

4.5.2 $אִשָּׁה$ כְּסִילִיּוֹת : de la métaphore à la femme de chair

Il faut d'abord convenir du statut à attribuer à l'expression $אִשָּׁה$ כְּסִילִיּוֹת que je traduis par « femme folle/stupide », littéralement « femme de folie(s)/de stupidité » (Fox, 2000, p. 300 ; Loader, 2009, p. 212 ; Tan, 2008, p. 100 ; Weeks, 2007, p. 50). Le terme $אִשָּׁה$ à l'état construit⁵³⁶ signifie « femme » et invite à comprendre ce personnage de manière concrète, à partir de femmes véritables (cf. Mies, 2001, p. 164, 166, 171). Fox refuse l'idée d'un génitif epexégétique

⁵³⁶ Lelièvre et Maillot soutiennent qu'il pourrait aussi s'agir d'un état absolu (cf. Dt 21,11 ; Ps 58,9 ; 1 S 28,7). Ils traduisent d'ailleurs par « Madame de Lafolie ». Ils font appel au Targoum et à l'existence de telles formes à Ougarit et en phénicien pour soutenir leur argument (cf. Lelièvre & Maillot, 2000, p. 205).

(apposition) dans ce cas particulier pour le terme qui suit, ce qui mènerait à la traduction courante par « Femme Folie » ou « Dame Folie » (cf. Whybray, 1994, p. 147). À son avis, un tel génitif ne peut être en vigueur avec נָפִישׁ (Fox, 2000, p. 300). Il s'agit plutôt d'une locution génitive exprimant la possession d'une qualité (Joüon, 1996, § 129j) : « femme qui possède des folies », femme folle. On en retrouve plusieurs exemples dans la Bible hébraïque : femme belle à voir (Dt 21,11) ; femme « nécromancienne » (1 S 28,7), femme « en couches » (Jr 13,21), femme qui fornique (Os 1,2), femme gracieuse (Pr 11,16), femme mauvaise (Pr 6,24), etc. (cf. Lelièvre et Maillot, 2000, p. 205 ; Mandelkern, 1962, p. 57-58). La racine נָפִישׁ, qui signifie à la base « [être] gras, paresseux, maladroit » (Schüpphaus, 1995, p. 264 ; Shupak, 1993, p. 201), a le sens de « stupidité », « folie » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 493 ; Fox, 2000, p. 41 ; Lavoie, 2014, p. 70 ; Schüpphaus, 1995, p. 264-266 ; Waltke, 2004, p. 113). Cette stupidité est de l'ordre de la paresse, en particulier intellectuelle, de la suffisance, d'un excès de confiance et d'une forte propension au mal et à la méchanceté (Fox, 2000, p. 41-42 ; cf. Waltke, 2004, p. 114). En effet, Lavoie note à propos du נָפִישׁ, qu'il « [...] peut avoir une connotation intellectuelle, morale et religieuse » (2014, p. 71 ; cf. aussi Clifford, 1999, p. 20). Selon Fox, qui nie la dimension « morale » de ce type d'individus, le נָפִישׁ présente un défi certain pour l'éducateur/le sage, mais ce dernier n'est pas nécessairement insurmontable (Fox, 2000, p. 42 ; contre Ansberry, 2011, p. 66 ; Shupak, 1993, p. 200-201 ; Lavoie, 2014, p. 71). La folie du נָפִישׁ se révèle notamment par son usage de la parole : il ment, trompe, parle trop, se met en colère et se répète sans cesse (Pr 10,18 ; 15,2.14 ; 18,17 ; 19,1 ; 26,11 ; 29,11 ; Qo 5,2 ; 10,12) (cf. Fox, 2000, p. 41 ; Shupak, 1993, p. 202). Confiant, il ignore tout de sa bêtise (cf. Pr 28,26). On doit éviter de l'écouter et de lui répondre, si ce n'est à sa manière (Pr 26,4.5 ; Qo 7,5) (cf. Shupak, 1993, p. 203). Par ailleurs, son agir, y compris son discours, n'est pas sans violence. Tout contact avec lui représente un certain danger comme ont tenté de le

démontrer les auteurs des Pr 10-30 (17,12 ; 18,6 ; 26,6.10 ; 29,11). J'aurai l'occasion de montrer ces mêmes traits de caractère à l'œuvre pour le personnage de la « femme folle ». Cependant, elle semble les incarner, du moins en partie, à un autre niveau que les כְּסִילִים des livres sapientiaux.

En effet, le second terme de l'expression servant à désigner la rivale de Sagesse, כְּסִילוֹת, au contraire du premier, invite à comprendre ce personnage de manière abstraite en raison du parallèle antithétique⁵³⁷ qui s'établit entre l'invitation de la Sagesse en Pr 9,1-6 et celle de la femme folle en Pr 9,13-18. Pour être de taille face au pluriel de majesté de חֲכָמוֹת, Sagesse, la femme folle revêt ses atours les plus abstraits avec כְּסִילוֹת, sans pourtant tomber, elle aussi, dans la pluralité pour signifier l'excellence (Mies, 2001, p. 164 ; cf. Joüon, 1996, § 136d ; McKinlay, 1996, p. 56). Elle n'y a pas droit. כְּסִילוֹת et חֲכָמוֹת font partie d'un même champ sémantique : celui de la sagesse, qu'elle soit positive ou négative. Notons par ailleurs que ce nom, ainsi employé au féminin, est un *hapax legomenon* : il apparaît dans ce seul verset pour l'ensemble de la Bible hébraïque (cf. Clifford, 1999, p. 107 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 205 ; Schüpphaus, 1995, p. 266 ; Whybray, 1994, p. 141). Dans ces deux premiers mots tiennent toute l'ambiguïté de ce personnage féminin qui apparaît pour mettre un terme à Pr 1-9 : elle oscille entre le monde des humains et celui des abstractions, des symboles.

⁵³⁷ À propos de l'antithèse entre כֶּסֶל et חָכָם, cf. Schüpphaus, 1995, p. 267 ; Waltke, 2004, p. 112. Pour la récurrence du contraste entre les deux termes, cf. Clifford, 1999, p. 107 et Lavoie, 2014, p. 70.

4.5.2.1 La femme folle : une figure *queer* ?

Il est d'ailleurs intéressant de constater que la figure de la « femme folle », dans sa démarche et sa proposition, constitue d'emblée une figure si singulière qu'on pourrait effectivement la qualifier de *queer*. Son invitation à venir « savourer » l'ignorance qu'elle incarne est en soi une contestation des savoirs dominants. N'est-elle pas folle, idiote, stupide et tapageuse ? Ne s'adresse-t-elle pas précisément à d'autres « ignorants » ? Sa désignation même en tant que *אִשָּׁת כְּסִילוֹת*, « femme folle », « femme stupide », rappelle certaines traductions françaises du terme *queer* par « étrange », « bizarre », « anormal » et « malade » (Chauncey, 1994, p. 28 ; Dorlin, 2008, p. 109). Le potentiel *queer* de ce texte est donc indéniable. Dans les pages qui suivent, je chercherai donc à montrer de quelles manières il est possible de *queeriser* ou « troubler » le texte de Pr 1-9 (Boer, 1999, p. 15) et de se laisser troubler par lui, en particulier Pr 9, 13-18, en mettant son ambivalence à profit dans ma réflexion sur l'identité de la femme – ou figure ? – qui occupe ces versets, surtout dans son rapport au savoir, à l'étrangeté, à la sexualité, à la nourriture et à la mort.

4.5.2.2 De Sagesse à Folie : la contagion du symbole

La majorité des exégètes traite souvent en détails de la personnification indubitable de la Sagesse en Pr 1-9, en particulier au chapitre 8, mais aussi au début du chapitre 9 (cf. Baumann, 1998, p. 65 ; Mies, 2001 ; Murphy, 1998, p. 280 ; Shupak, 2011, p. 323 ; Weeks, 2007, p. 71, 119ss ; Yoder, 2009, p. 103). On discute par ailleurs du type de personnification à l'œuvre : est-elle littéraire (Ansberry, 2011, p. 56), divine (Murphy, 1998, p. 278-280 ; cf. Baumann, 1998,

p. 71 ; Kim, 2010, p. 343 ; Mies, 2001, p. 169) ou féminine (cf. Camp, 2005, p. 375, 384) ? Mies rejette l'idée d'une personnification féminine, mais considère par ailleurs que Sagesse se situe à mi-chemin entre la personnification littéraire et l'hypostase (Mies, 2001, p. 165).

Alors que sa rivale sapientielle fut souvent mise en lumière en exégèse, l'attention a peu porté sur la femme folle de manière indépendante. Considérée comme une figure secondaire, elle a néanmoins été inscrite par plusieurs dans un même niveau transcendantal que Sagesse : d'abord par proximité et simple effet miroir entre les deux « femmes », ensuite par association avec l'ultime limite : la mort et le She'ôl (Ansberry, 2011, p. 54 ; Camp, 1995, p. 139 ; 2000, p. 64 ; Fontaine, 2002, p. 122 ; McKane, 1970, p. 287 ; McKinlay, 1996, p. 97-98 ; Murphy, 1998, p. 282-283 ; Newsom, 1999, p. 89-90 ; Whybray, 1994, p. 55). Dans le même ordre d'idées, Camp va jusqu'à affirmer que cette « femme » est la mort elle-même (Camp, 2005, p. 376). Reflet contrasté de sa grande ennemie, la femme folle du chapitre neuf accède donc elle aussi, chez plusieurs exégètes, à un statut ontologique « supérieur », bien que négatif, dans son association avec la mort et le mal (Camp, 2005, p. 356 ; Whybray, 1994, p. 56). Plusieurs exégètes lui accordent un statut « symbolique⁵³⁸ » (Camp, 2005, p. 376 ; Loader, 2009, p. 212 ; Maier, 1998, p. 99 ; Miles, 2004, p. 87-88 ; Newsom, 1999 ; Waltke, 2004, p. 429, 443) ou « [quasi-]divin » en raison des échos de déesses qui se réverbèrent en elle, tout comme pour Sagesse (cf. Camp, 2005, p. 376 ; 2000, p. 66 ; Fontaine, 2002 ; Yoder, 2009, p. 100). Cela ne signifie par pour autant que les spécialistes de Pr 1-9 accordent plus qu'un simple statut « dérivé » à la femme folle. Pour Fontaine, qui lui reconnaît néanmoins des traits mémoriels de déesses proche-orientales, elle reste la « faire-valoir » de Sagesse, son double

⁵³⁸ Marbury parle de deux figures « cosmiques » (2007, p. 167).

(2002, p. 122-123, note 238). Kim la considère comme une image déformée de sa comparse des versets précédents (2010, p. 342). Dans une visée beaucoup plus positive, Sneed parle de Folie comme du « supplément de Sagesse ». Elle lui est nécessaire (Sneed, 2007, p. 6).

4.5.2.3 De la personnification à l'allégorie : de quelle folie s'agit-il ?

Fox, pour sa part, refuse tout développement historico-symbolique à la femme folle. Il la réduit donc à sa plus simple expression : une « personnification littéraire », sans aucune origine mythologique (Fox, 2000, p. 262, 300, 304 ; Goff, 2008, p. 35 ; Kim, 2010, p. 344). Il la limite à sa seule utilité rhétorique aux côtés de Sagesse (Fox, 2000, p. 300 ; cf. Miles, 2004, p. 96). Shupak abonde dans le même sens. Elle propose de concevoir Sagesse et Folie comme des « métaphores pédago-didactiques », très loin de l'allégorie (Shupak, 2011, p. 323).

Plusieurs adoptent la thèse de la personnification, sans toutefois en limiter nécessairement la portée au « littéraire » (Mies, 2001; Müller, 2000, p. 259; Newsom, 1999, p. 96; Shupak, 2011; Sneed, 2007, p. 2; Tan, 2008, p. 101; van Deventer, 2006, p. 289-290, 292; Waltke, 2004, p. 443; Weeks, 2007, p. 71, 147; Whybray, 1994, p. 141; Yoder, 2009, p. 103). D'autres proposent l'allégorie⁵³⁹ pour comprendre à la fois la femme folle et Sagesse (Goff, 2008, p. 28-29, note 27; Miles, 2004, p. 96; Newsom, 1999, p. 94). Müller considère qu'il y a définitivement déploiement d'une signification allégorique dans le diptyque de Pr 9. À son avis, les échos intertextuels en direction de Pr 8 y

⁵³⁹ Forti rejette toute interprétation allégorique, symbolique ou métaphorique de Pr 1-9, quelle qu'elle soit (Forti, 2007). Elle affirme à ce sujet qu'il s'agit d'un « unsuccessful model in marshaling the biblical text for modern hermeneutic proclivities » (Forti, 2007, p. 100). Cf. *supra*.

contribuent et le festin du verset 17, de même, commande une interprétation allégorique (Müller, 2000, p. 259-260). En fait, les exégètes utilisent tour à tour les notions de « personnification », « d'allégorie », de métaphore ou de symbole, sans définir, la plupart du temps, ces figures de style. Ils et elles les utilisent d'ailleurs souvent de manière interchangeable, à l'exception de Fox et de ses suivant.e.s qui se défendent de toute lecture allégorique de Sagesse et Folie. Il faudrait pourtant définir ce que l'on entend par personnification et allégorie dans la mesure où ces deux figures de style, lorsqu'elles sont distinguées, ont un impact différent sur la signification. Dans les deux cas, il s'agit de figures métaphoriques. Selon Bacry, leur différence tient essentiellement dans le « comparé ». Il affirme en effet : « En fait, ce n'est pas la nature du comparant qui distingue la personnification de l'allégorie (dans les deux figures, le comparant est un être vivant), mais celle du comparé. Il faut en effet, pour qu'il y ait allégorie, que le comparé (ce que l'allégorie représente), soit une notion abstraite » (Bacry, 1992, p. 67). Ainsi, Fox refuse de voir en אִשָּׁת כְּסִילוֹת un principe [im]morale (comparé) dans un corps féminin (comparant). (Fox, 2000, p. 255). Il ne me semble pas avoir tout à fait tort dans sa réserve. En effet, le « comparé » qui se déploie dans la figure de la femme folle est de « nature » mixte : idées abstraites et corps [agirs] féminins s'enchevêtrent si bien qu'on distingue mal « le » principe ou la « valeur » incarné. Derrière ces figures féminines, ce sont des femmes véritables qui sont ainsi pointées du doigt.

4.5.2.4 De la femme étrange à la femme folle : une sérialité féminine ?

4.5.2.4.1 Typologie des femmes étranges et personnification de la femme folle

Il faut par ailleurs tenir compte du fait que la femme folle est indissociable de ces femmes étranges, humaines « véritables », qui hantent les sept premiers

chapitres du livre des Proverbes (cf. Angel, 2007, p. 146 ; Ansberry, 2011, p. 62 ; Clifford, 1999, p. 105 ; Fox, 2000, p. 28-29, 136, 304-305 ; Maier, 1998, p. 97 ; McKinlay, 1996, p. 94 ; Mies, 2001, p. 170 ; Murphy, 1998, p. 283 ; Waltke, 2004, p. 443 ; Weeks, 2007, p. 129 ; Whybray, 1994, p. 140). Goff affirme d'ailleurs à ce sujet que « the figure of Woman Folly suggests a graduate development from literary constructions of specific types of 'real' women such as the Strange Woman, towards females who symbolize abstract ideas » (Goff, 2008, p. 28-29, note 27, je souligne). Cette citation met d'abord de l'avant la tendance forte en exégèse à associer la femme folle aux seules humaines, au contraire de Sagesse, qui est rapprochée des déesses. Ensuite, de manière plus nuancée, elle permet de remarquer que les « femmes étranges » se situent elles aussi à un certain niveau d'abstraction, puisqu'elles demeurent des représentations littéraires. D'ailleurs, ne sont-elles pas, elles aussi, associées au She'ôl (Pr 2,18-19 ; 5,5 ; 7,27) (Tan, 2008, p. 101 ; Whybray, 1994, p. 56 ; contre Fox, 2000, p. 139-141) ? Weeks a lui aussi très bien identifié cet enjeu, en précisant la différence dans le degré d'abstraction : certes, femmes étranges et femme folle se ressemblent, mais les premières sont des « types » alors que la seconde est une personnification qui s'enracine, au moins en partie, dans ces types (Weeks, 2007, p. 71-72, 147 ; cf. Baumann, 1998, p. 77 ; Brenner, 1996, p. 124). Déjà, en 2001, Mies insistait elle aussi sur les « types » incarnés par les femmes étranges dont elle distinguait la femme folle : « le processus de métaphorisation, dans le cas de Folie, s'avère différent : il se construit à partir des femmes concrètes, déjà quelques peu typiques, des chapitres 2 à 7, pour s'orienter vers un symbole plus abstrait » (Mies, 2001, p. 171, je souligne). Cette distinction identifiée à la fois par Weeks, Goff et Mies me semble incontournable pour comprendre l'éclairage particulier de la femme folle que les femmes étranges produisent.

4.5.2.4.2 Métaphore et culpabilité : le poids de la mauvaise sexualité

Évaluer la relation qui s'établit entre femmes étrangères et la femme folle mène par ailleurs à considérer, en plus du degré de métaphorisation, le contenu – ce qui est comparé – de la métaphorisation ou de la personnification. Loader, qui insiste sur la dimension symbolique de la femme folle, est par ailleurs convaincu qu'elle ne se décharge pas des significations incarnées par ses prédécesseuses : elle porte, elle aussi, les « stigmates relationnels » ayant trait à l'adultère de ses consœurs des chapitres précédents (Loader, 2009, p.212-213 ; cf. aussi McKinlay, 1996, p. 93, 96 ; Mies, 2001, p.169). Si je suis en désaccord avec Loader en ce qui concerne le contenu du « fardeau » de la représentation des femmes étrangères (cf. *supra*), qu'il associe à l'adultère, je partage néanmoins l'idée d'une certaine matérialité des enjeux dont la femme folle est elle aussi le véhicule symbolique, d'où l'impossibilité de l'interpréter comme une allégorie. McKane fournit une piste intéressante lorsqu'il affirme que le sens de la métaphore des femmes étrangères a tout à voir avec une mise en garde contre une relation, quelle qu'elle soit, avec ces femmes (McKane, 1970, p.287). Son observation permet d'ouvrir la possibilité que la relation en question n'a pas à être strictement identifiée à l'adultère⁵⁴⁰. Toute relation avec ces femmes étrangères qui sont, selon l'hypothèse adoptée dans le cadre de cette thèse, les femmes natives, issues des peuples de la terre, est à proscrire pour les fils des rapatriés. J'aurai l'occasion de démontrer que sa plus grande métaphorisation n'empêche pas la femme folle de « symboliser » ce même enjeu de l'interdit des mariages exogamiques, de l'intimité avec les « mauvaises femmes » (cf. Yee, 2003, p. 150).

⁵⁴⁰ Tan inclut d'ailleurs la signification « figurative » de l'adultère dans son interprétation. Avec l'interdit des mariages exogamiques en arrière-plan, l'adultère vient signifier l'union avec la « mauvaise femme » (Yee, 2003, p. 150).

Fox soutient, au contraire de Loader et McKinlay, que la sexualité illicite, l'adultère, n'est pas l'essentiel de la signification transmise verticalement de la femme étrange à la Folie personnifiée. Ainsi, il affirme : « rather, the vertical relationship represents the source of some of the features used in portraying imaginary entities » (Fox, 2000, p. 262). La rivale de Sagesse se limiterait donc à incarner la folie au sens de stupidité (cf. *supra*). Il me semble pourtant que Fox accomplit une rupture qui n'a pas lieu d'être puisque la femme folle s'inscrit dans le prolongement des femmes qui l'ont précédée. Son profil métaphorique particulier ne devrait pas la couper de la sexualité illicite en tant que signification véhiculée par les femmes des sept premiers chapitres. D'ailleurs, elle propose elle aussi un type d'intimité aux jeunes hommes naïfs et insensés.

4.5.2.4.3 « She walks under many aliases » (McKinlay, 1996, p. 93)

La réflexion de Martine Delvaux sur les « filles en série » donne à penser sur ce collectif de femmes étranges dont la femme folle semble en quelque sorte jouer le rôle de la plus grande matriochka contenant toutes les autres : « [...] une série, toute une famille, une armée » (Delvaux, 2013, p. 23). Leur caractérisation et leurs comportements similaires les identifient l'une – femme étrange – à l'autre – femme folle – sans pourtant les confondre (cf. Goff, 2008, p. 28). Cela n'est pas surprenant si l'on considère avec Delvaux que les *filles en série* sont « [...] l'actualisation d'une domination masculine qui s'exprime par la reproduction mécanique des filles » (Delvaux, 2013, p. 23), ici des femmes étranges et de la femme folle dans la répétition des mêmes comportements (cf. Delvaux, 2013, p. 121).

La femme étrange de Pr 7 est sans doute celle qui présente le plus de traits communs avec la femme de Pr 9,13-18 : toutes deux sont en ville (Pr 7,12 ; 9,14), elles sont bruyantes ou agitées (המיה) (Pr 7,11 ; 9,13), formulent des invitations (Pr 7, 14-21 ; 9,13) s'adressent aux mêmes destinataires, les naïfs (cf. Pr 7,7.12 ; 9,14.16) qu'elles invitent dans leurs demeures (2,18 ; 5,8 ; 7,8 ; 9,14), associées au She'ôl (Pr 2,18-19 ; 5,5 ; 7,26-27 ; 9,18) (Angel, 2007, p. 146 ; Clifford, 1999, p. 104 ; Goff, 2008, p. 28 ; McKinlay, 1996, p. 90 ; Miles, 2004, p. 88 ; Tan, 2008, p. 101 ; Weeks, 2007, p. 72 ; Yee, 1995, p. 121). Quelques points différencient pourtant la « prédatrice » de Pr 7 et la femme folle de Pr 9. Cette dernière est représentée comme une paresseuse, assise sur son trône, ce qui contribue particulièrement au contraste avec l'active Sagesse, mais aussi avec la femme étrange de Pr 7 qui ne reste pas chez elle (McKinlay, 1996, p. 90). Par ailleurs, la dimension sexuelle est plus implicite dans le proverbe alimentaire de Folie qu'elle ne l'est dans les avances de la séductrice de Pr 7 (Goff, 2008, p. 28 ; cf. Weeks, 2007, p. 150). En Pr 9,13-18, on met davantage l'accent sur la bêtise et la paresse menant au vol de la femme folle alors que les femmes étranges sont surtout définies comme de grandes séductrices faisant un usage abondant de la tromperie (Clifford, 1999, p. 107 ; Miles, 2004, p. 96 ; Sneed, 2007, p. 8 ; Weeks, 2007, p. 147ss). Par ailleurs, la femme étrange de Pr 7 vit dans le luxe, alors que la femme folle mène une existence assez pauvre (Tan, 2008, p. 99 ; Sneed, 2007, p. 4).

Si la femme folle est beaucoup moins active que Sagesse et les femmes étranges, sa paresse fait en sorte qu'elle s'inscrit dans le décor où se jouent les vies des naïfs et des dépourvus de cœurs. Elle est partout à la fois, au bord de toutes les routes, trônant sur la grande place. Cette inscription dans le territoire la rapproche peut-être encore davantage de ces femmes natives, appartenant aux

« peuples de la terre ». N'ayant pas connu l'exil, elles sont restées là, assises dans Jérusalem, et sont d'autant plus menaçantes.

Chose certaine, s'il y a bel et bien métaphorisation de la femme folle à des degrés différents de ses consœurs, elle garde, de son appartenance à cette série, ce « support concret » (Mies, 2001, p.170), une certaine matérialité que sa concurrente sapientielle ne possède pas. À cet effet, Sneed note qu'elle est d'autant plus « réelle », qu'elle semble presque disposer d'un corps (Sneed, 2007, p. 9). Cependant, ce corps est captif d'une métaphore clairement négative (Fontaine, 2002, p. 96). Si je ne suis pas persuadée que la métaphorisation à l'œuvre soit de type ontologique et corresponde à ce que Camp a résumé par la formule « Women is Strange » (2000, p. 64) ou « Strangeness is a Woman » (2000, p. 59), il me semble tout à fait clair que le corps des femmes est bel et bien exploité à des fins de mises en garde contre un collectif féminin en particulier, avertissements qui prennent une forme à mi-chemin entre le « littéral » et le symbolique, le « réel » et le métaphorique⁵⁴¹. Dans un même ordre d'idées, Newsom insiste sur le caractère non-exclusif des significations pragmatique et allégorique des femmes étranges, incluant la femme folle (Newsom, 1999, p. 94). Loin d'être simplement l'allégorie d'un mal moral, elle se maintient dans la matérialité de la sphère humaine, assise devant chez elle, trônant dans l'espace public, partageant la matérialité des humains qu'elle appelle et le caractère éthéré des spectres déjà à sa table.

À la suite de Mies (2001, p.171) et de Tan (2008, p.101-102), je suis effectivement d'avis que la métaphorisation n'est pas achevée dans le cas de la femme folle. Elle garde un pied dans le concret et un pied dans la métaphore. Si

⁵⁴¹ À propos du flou qui entoure la frontière entre le réel et le métaphorique dans le livre des Proverbes, cf. Shupak, 2011, p. 323.

elle conserve une certaine proximité avec ses consœurs qui déambulent dans les chapitres précédents, il est impossible d'évacuer complètement sa dimension métaphorique. Le parallélisme dans lequel elle s'inscrit, en plus du fait qu'elle cumule, selon plusieurs auteur.e.s, l'ensemble des significations associées aux femmes étranges, étrangères et autres des passages précédents, la mènent effectivement à émerger en tant que figure plus abstraite et plus symbolique (cf. Camp, 2005, p. 376 ; 2000, p. 66 ; Clifford, 1999, p. 2, note 1 ; Kim 2010, p. 347 ; Miles, 2004, p. 87-88 ; Newsom, 1999, p. 96 ; Tan, 2008, p. 166 ; Yee, 1995, p. 111). La femme folle apparaît donc véritablement comme une métaphore du chaos, de la destruction, du mal et de la mort. Mais de quel mal s'agit-il ? Et quelle mort est ainsi représentée ? L'hypothèse de l'interdit des mariages exogamiques fournit une clé de lecture particulièrement intéressante pour répondre à ces questions.

4.5.3 Identité ethno-religieuse des rapatriés et hyper-altérisation des femmes

Chose certaine, ce mal trouve à s'incarner de manière bien particulière à travers la série de femmes étranges des chapitres 2, 5, 6, 7 et 9. Les rédacteurs de Pr 1-9 procèdent en effet à une altérisation négative et donc à une diabolisation de ces femmes, et ce, de différentes manières. À partir de la scène de Pr 9,13-18, je désire dégager l'un de ces modes d'altérisation⁵⁴², soit celui de la sexualisation, dans le prolongement des perspectives féministes et *queer* qui problématisent la sexualité. Le vocabulaire contribue bel et bien à concevoir cette femme comme une prostituée. Cependant, ce personnage est aussi partiellement métaphorique. Se dissimulerait-il un autre sens sous celui de la travailleuse du sexe ?

⁵⁴² Sur l'emploi de traits de la femme folle comme dispositif d'altérisation pour construire la « séductrice » de 4Q184, cf. Aubin, 2001.

On doit convenir avec Angel que les rédacteurs de Pr 1-9 font clairement appel à une imagerie hétérosexuelle mâle pour interpeller – et ainsi éduquer – les jeunes hommes auxquels ils s'adressent. Convoquer l'imaginaire, le fantasme, constitue ainsi une forme de stratégie pédagogique (Angel, 2007, p. 147). À la suite de cet auteur, je suis d'avis que l'objet du discours érotico-éthique n'est pas la sexualité en soi, elle en est plutôt le médium. En fait, ce texte utilise les femmes, en particulier leurs corps dans sa dimension érotique, pour signifier les limites entre orthodoxie et hérésie et ainsi définir l'identité « convenable » d'une société (Camp, 2000, p. 94 ; Newsom, 1999, p. 93-94 ; Yee, 2003, p. 147). Je soutiens d'ailleurs que la même logique s'applique à la proposition nourricière de la femme folle. Le vocabulaire, qu'il s'agit maintenant d'explorer, me mène à interpréter, avec plusieurs exégètes, que c'est contre les femmes étrangères – ou du moins représentées comme telles – que le texte de Pr 1-9 appelle à se prémunir. En effet, l'association entre, d'une part, femmes étrangères et idolâtres et, d'autre part, une sexualité débridée, l'adultère et la prostitution, est courante dans la Bible hébraïque. Stone nomme d'ailleurs « théopolitique du sexe » ce processus de diabolisation par la voie de la sexualité (Stone, 2006, p. 238-239). De plus, l'approche intertextuelle me mène à percevoir une bonne partie de ce vocabulaire, en particulier lorsqu'il s'accorde au genre féminin, comme tissé d'allusions aux femmes étrangères/natives. Une exégèse méticuleuse des versets 13 à 18 du chapitre 9 me permettra d'insister non seulement sur le vocabulaire où sexualité et ethnicité se croisent, mais aussi d'attirer l'attention sur des pistes de tensions interculturelles dans le texte, entre autres par le biais du thème nourricier.

4.5.3.1 Les grognements de la femme folle

Le premier terme retenu pour cette analyse s'inscrit dans un processus d'altérisation et de déshumanisation qui emprunte à la fois à l'imagerie sexuelle et à l'imagerie animale. En effet, dans le cadre de Pr 1-9, le vocabulaire mène à quelques incursions dans le domaine animalier, en particulier celui de la prédation, de la chasse, de l'élevage et des comportements animaux. Par exemple, la femme étrange de Pr 6,26 – la « femme d'un homme » dans ce cas-ci – est représentée en chasse avec l'emploi du verbe צוד, « chasser ». D'autres connotations animalières sont surtout présentes en Pr 7. Il y a d'abord le *Qal* participe féminin singulier חִמְּהָ qui s'applique à la נִכְרִיָּה (Pr 7,11) et à la femme folle (Pr 9,13) (Angel, 2007, p. 146 ; Fox, 2000, p. 301 ; McKane, 1970, p. 366 ; McKinlay, 1996, p. 90 ; Miles, 2004, p. 96 ; Tan, 2008, p. 101 ; Murphy, 1998, p. 60 ; Shupak, 2011, p. 323 ; Weeks, 2007, p. 72 ; Whybray, 1994, p. 114, 147 ; Yoder, 2009, p. 107). Baumann note d'emblée que cette racine est un onomatopée : le bruit s'annonce et s'exécute simultanément avec la sonorité *h[u]m*. La racine חִמְּהָ signifie « être bruyant, excité » (Baumann, 1978, p. 414 ; cf. aussi Brown, Driver & Briggs, 2005, p. 242). Dans la Bible hébraïque, ce terme renvoie à l'idée de bruit, de tapage, de tremblement, d'agitation, de frémissement, de grondement, mais aussi de rugissement et d'aboïement. Baumann a raison de noter que ce n'est pas seulement de bruit dont il est question, mais aussi de mouvement (1978, p. 415). La racine חִמְּהָ est tour à tour associée à la nature – en particulier les vagues –, aux émotions fortes qui ébranlent le corps ainsi qu'aux mouvements et aux bruits de la ville et de la guerre. Ce terme n'est d'ailleurs pas sans une certaine violence : celle du monde sauvage comme du monde « civilisé ». La turbulence qu'il exprime permet de qualifier l'urbanité comme la nature, y compris le monde animal (cf. Baumann,

1978, p. 415-416 ; Clifford, 1999, p. 107). Il est utilisé en Is 59,11 à propos d'ours rugissants, mais aussi au Ps 59,7.15 à propos de chiens qui aboient et en Ez 7,16 à propos de colombes qui se lamentent. La traduction de הִמְקָה par « qui glapit » ou « qui grogne » me paraît pertinente, en Pr 7 comme en Pr 9, puisqu'elle permet de souligner plus avant une autre stratégie d'altérisation radicale possiblement à l'œuvre en Pr 1-9 par le biais de l'animalité⁵⁴³. Par ailleurs, je pense qu'il peut être intéressant d'insister sur les deux dimensions de la racine הִמְקָה, bruit et mouvement, pour analyser la représentation de la femme folle. Plusieurs exégètes préfèrent insister sur une seule dimension : l'agitation à la lumière de Pr 7,11 (cf. Clifford, 1999, p. 104-107 ; McKane, 1970, p. 366 ; Waltke, 2004, p. 443), ou le bruit (Lelièvre et Maillot, 2000, p. 205 ; Loader, 2009, p. 209 ; McKinlay, 1996, p. 90 ; Miles, 2004, p. 88 ; Shupak, 2011, p. 323 ; Tan, 2008, p. 101 ; Yoder, 2009, p. 107). La femme étrange de Pr 7 se démarque par ses déambulations et donc son mouvement incessant. L'agitation de la femme folle est un peu différente. Même énervée, elle fait du sur place (cf. McKinlay, 1996, p. 90). Par ailleurs, la femme folle incarne la כְּסִילִיּוֹת, dont l'une des spécificités, comme permettent de le vérifier les différentes occurrences de la racine כָּסַל, est précisément un usage chaotique – et donc bruyant – du langage. Ce qui n'empêche pas la femme folle d'avoir non seulement la voix, mais tout le corps traversé de secousses, de manière quasi-monstrueuse. Fox insistait déjà sur la double signification à l'œuvre avec le participe הִמְקָה (Fox, 2000, p. 301 ; cf. aussi Murphy, 1998, p. 60 ; Weeks, 2007, p. 223 ; Whybray, 1994, p. 114). Le double sens est d'ailleurs favorisé dans les emplois animaliers comme sexuels de la racine.

⁵⁴³ Ce mot pourrait d'ailleurs se comprendre en termes de régression dans l'animalité, les femmes étranges appartenant dès lors à une catégorie de sous-humanité.

En effet, l'emploi du verbe *הִמָּה* en Ct 4,5 – de même racine que *הִמָּה* – assure le saut de l'animalité à la sexualité et par le fait même la prise en considération des deux dimensions. La connotation y est clairement sexuelle alors que les entrailles de l'amante frémissent pour/à cause de l'amoureux qui « tend sa main par le trou » (cf. Clifford, 1999, p. 107). Par le biais du participe *הִמָּה* se croisent donc animalité et érotisme, qui participent à un même processus d'hyper-altération et de disqualification des femmes étrangères dans cette péricope, alors qu'elles s'y trouvent réduites à leur sexualité et à des comportements animaux pulsionnels⁵⁴⁴. Lelièvre et Maillot exploitent eux aussi la dimension sexuelle de la racine *הִמָּה* lorsqu'ils suggèrent que la femme folle agit comme une prostituée⁵⁴⁵ avec « son racolage bruyant » (2000, p. 210). L'emploi de cette racine en Pr 7,11, et peut-être l'occurrence en Ct 4,5, semblent les avoir menés sur cette piste.

Si l'on s'arrête plutôt à la dimension animalière, d'autres pistes d'interprétation se révèlent. Par exemple, la femme étrange de Pr 7,11 jappe, mais elle a aussi certains traits de la bouvière, une mauvaise bouvière qui égare son troupeau hors de la voie à suivre. Il y a d'abord le verbe *נָדָה*⁵⁴⁶, qui signifie « contraindre », « imposer », « bannir », « égarer », « détourner » et dont la *נָדָה* est sujet au verset 21, un verbe qui a souvent pour objet vaches ou moutons, bref des

⁵⁴⁴ Le mot *הִמָּה*, mais aussi le participe *הִמָּה*, « rebelle », « rétive », ainsi que l'incapacité pour la *נָדָה* de garder ses pieds à la maison en Pr 7,11 témoignent dans l'ensemble de la désorganisation complète qui caractérise ses gestes comme ses paroles. Menée par ses pulsions, elle entraîne le jeune homme à sa suite. Le terme *נָדָה* pourrait suggérer un comportement animal alors que le même terme se retrouve en Os 4,16 : Israël, dans son entêtement à déplaire à YHWH, est comparé à une vache « rétive ». De même, le verbe *אָרַב* qui signifie attendre, tendre une embuscade ou un piège, appartient non seulement au domaine de la guerre et de la criminalité, mais aussi à celui des grands prédateurs tels que le lion (Ps 10,9) et l'ours (Lm 3,10).

⁵⁴⁵ Ils précisent d'emblée qu'il s'agit d'une « prostituée de l'esprit » (Lelièvre & Maillot, 2000, p. 210).

⁵⁴⁶ L'idolâtrie est d'ailleurs un thème récurrent dans les emplois de ce terme.

animaux d'élevage, au propre comme au figuré⁵⁴⁷. Ensuite, au verset 22, la victime, le jeune homme, est comparé à du bétail qui suit la femme vers l'abattoir. À l'image de la gardienne de troupeau succède pourtant bientôt celle de la chasse au verset suivant, alors qu'il est question d'un foie percé par une flèche et que le garçon séduit est comparé à un oiseau se hâtant vers un filet (Pr 7,23). Dans le contexte de Pr 7,5-27, la chasse ne saurait d'ailleurs être dissociée de sa dimension érotique puisque c'est le piège de la séduction qui est ainsi mis en place. Loin d'être traversée par la seule signification animalière, les femmes étranges n'en inscrivent pas moins les jeunes hommes de Pr 1-9 dans une véritable dynamique de prédation ou d'élevage, réduisant ainsi leurs relations aux rapports de domination que l'on réserve aux animaux. La femme folle n'échappe pas à ces connotations, elle en qui culminent les multiples significations de ces dérangeantes femmes des neuf premiers chapitres du livre des Proverbes. La femme folle frémit, s'agite et grogne. En elle s'éparpillent et se perdent les énergies qui sont si bien employées chez Sagesse, sa rivale. Et pourtant, son piège fonctionne.

4.5.3.1.2 Pauvreté urbaine : une agitation de classe

Sneed ouvre une autre piste fort intéressante au sujet de la femme folle et de ses agitations ou grognements avec la question du milieu de vie et des rapports de classe (2007, p. 4). Il est en effet fascinant d'observer que les seuls autres emplois du participe féminin *המְיָה/הוֹמָה*, en plus de la femme étrange de Pr 7,11 et de la femme folle de Pr 9,13, ont la ville pour sujet. On retrouve ces occurrences en 1 R 1,41 et en Is 22,2 et elles viennent qualifier la ville (*קִיר, עִיר*)

⁵⁴⁷ À ce sujet, voir Dt 22,1 ; Is 13,14 ; Jr 23,2 ; 50,17 ; Ez 34,4.16.

ou du moins le bruit/l'écho qui en provient. Le contexte urbain ne fait pas de doute pour Pr 1-9 (cf. Lavoie, 2012, p. 249-250, note 19 ; Whybray, 1997). On peut d'ailleurs suggérer, à la suite de Lavoie, qu'il s'agit de Jérusalem (2012, p. 250). Les femmes étrange et folle sont deux urbaines et leur appartenance à la ville se dit jusque dans leur agitation et leurs bruits. Elles se confondent avec leur milieu, alors que Sagesse, qui fréquente elle aussi les rues bruyantes de la ville (cf. Pr 1,21 ; Murphy, 1998, p. 60), demeure en dehors de la cité. J'aurai l'occasion de m'y attarder en analysant le verset 14. Toutefois, au contraire de Sagesse, dont la grande maison – plusieurs en font une demeure aristocratique, voire un palais, en raison de ses sept piliers (Clifford, 1999, p. 105 ; Mies, 2001, p. 167 ; Sneed, 2007, p. 4 ; Waltke, 2004, p. 432 ; Whybray, 1994, p. 143 ; Yoder, 2009, p. 104) – est à une certaine distance des hauts lieux de la ville vers lesquels elle envoie ses servantes (Pr 9,3), la femme folle est assise en pleine ville, devant sa maison. Elle participe au bruit ambiant. Le vacarme et l'agitation qui la caractérisent sont peut-être une manière de dépeindre chez elle un manque de savoir-vivre, de dignité, au contraire de la noble Sagesse. Selon Sneed, la femme folle est présentée de manière stéréotypée dans son dénuement, sa pauvreté (Sneed, 2007, p. 40). J'y reviendrai puisque d'autres indices dans les versets qui suivent permettent d'abonder en ce sens. Au contraire de sa rivale Sagesse, de la femme de valeur (Pr 31, 10-31) et de son acolyte la femme étrange de Pr 7, la femme folle n'est pas « désirable économiquement » (Yoder, 2001, p. 105-106 ; cf. Yee, 2003, p. 150). Elle ne fait pas partie de ces femmes étrangères bien nanties, provenant peut-être de bonnes familles installées à Jérusalem en contexte postexilique, groupe auquel la femme étrange de Pr 7,14-20 pourrait appartenir (Yoder, 2001, p. 105 ; cf. Yee, 2003, p. 150, 155). Je soutiens en effet que la femme folle correspond plus largement à l'ensemble de ces femmes natives, sans fortune, qui n'ont pas connu l'exil. Folle et native, elle représente une menace pour les sages de la *golah* car, malgré sa

pauvreté, elle pourrait convaincre des fils de rapatriés de s'unir à elles. Elle mettrait alors le grappin sur leurs terres et leurs ressources (cf. Yee, 2003, p. 143-146). Comme l'affirme Whybray, puis Yee, « Proverbs 1-9 thus represents the interests of the urban, wealthy, self-satisfied upper class to whom the plight of the urban poor in their midst as well as of the rural poor was of no interest whatever » (Whybray, 1996, p. 249 ; Yee, 2003, p. 148). Je suis d'avis que la femme folle est peut-être la seule trace d'une classe sociale « populaire » en Pr 1-9. Le stéréotype de classe fonctionne ainsi comme un autre mode d'altérisation afin de détourner les jeunes hommes rapatriés de ces « sirènes urbaines » sans le sou. Rappelons par ailleurs que la pauvreté est souvent comprise comme une « tare morale » dans le livre des Proverbes (Yoder, 2001, p. 103). Il n'est donc pas surprenant de voir la femme « folle/stupide » affublée de ce stigmate. Comme le souligne fort à propos Sandoval, « the rhetoric of poverty depicts the undesirability of the vices that belong to the way of folly » (Sandoval, 2006, p. 68). Dans son indigence, ne représente-t-elle pas ce qui attend le naïf ou l'insensé qui viendra s'asseoir à sa table ? Il perdra tout, y compris la vie (cf. Sandoval, 2006, p. 112).

4.5.3.1.3 Bouger et gémir comme le She'ôl

En outre, en raison des emplois de la racine הָמָה pour désigner le grondement/roulement des vagues (Is 17,12 ; 51,15 ; Jr 5,22 ; 31,35 (34) ; 51,55 ; Ps 46,4), Baumann suggère d'y cerner « [...] echoes of ancient mythological conceptions of the sea as the forces of chaos », qu'il associe au תְּהוֹם , « abysse » (Baumann, 1978, p. 416-417). Ce monde souterrain aqueux aux vagues rageuses ne correspond-il pas, de même, au She'ôl, lieu du dénuement

complet ? Ainsi, l'annonce du She'ôl et de la mort à venir (Pr 9,18) se fait dès le verset 13 dans les comportements bruyants et agités de la femme folle.

4.5.3.2 פְּחִיזָה: naïveté ou les folies d'une femme

La notion abstraite פְּחִיזָה – un *hapax legomenon* (cf. Lelièvre & Maillot, 2000, p. 205 ; Whybray, 1994, p. 147) – est employée pour désigner la femme folle (cf. Mosis, 2003, p. 163-164). Il s'agit de la racine פָּחַח/פָּחָה qui compte quatre occurrences au seul chapitre 9 du livre des Proverbes (Pr 9,4.6.13.16). Ce terme, qui appartient très clairement au champ sémantique de la sagesse, signifie au *Qal* « être naïf, inexpérimenté, stupide » (Mosis, 2003, p. 162 ; Waltke, 2004, p. 111 ; Whybray, 1994, p. 147). Au contraire du כָּסִיל dont il a été question précédemment, le פְּחִיזָה se situe à l'extrémité la moins inquiétante du continuum de la folie proposé par Fox (2000, p. 39 ; cf. Shupak, 1993, p. 214 ; Waltke, 2004, p. 111). On pourrait même considérer avec Weeks et Ansberry qu'il se situe en marge de ce continuum. Son éducation reste simplement à faire (Ansberry, 2011, p. 66-67 ; Weeks, 2007, p. 106). Il n'est pas d'emblée connoté négativement (Mosis, 2003, p. 166). Selon Shupak, il fait d'ailleurs partie des « fous positifs » (1993, p. 199, 214). L'instruction permettra de le rediriger sur le droit chemin puisqu'il n'est entaché par aucune faute morale, bien que, comme le note Fox, « Proverbs, however, tends to interpret any intellectual flaw as tantamount to a moral one » (2000, p. 43 ; cf. Mosis, 2003, p. 166 ; Waltke, 2004, p. 111-112). Il se caractérise avant tout par sa naïveté, son manque d'expérience et de maturité (cf. Clifford, 1999, p. 107 ; Fox, 2000, p. 39, 42-43 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 203 ; Mosis, 2003, p. 166-167 ; Shupak, 1993, p. 201 ; Waltke, 2004, p. 111). Il est facilement manipulé, séduit par les gens habiles à manier le discours (Aletti,

1977, p. 129 ; cf. Pr 14,15). Ces caractéristiques sont souvent l'attribut de la jeunesse comme le confirme l'emploi de פתח pour désigner les destinataires de Pr 1-9 (Pr 1,4.22.32 ; 7,7 ; 8,5 ; 9,4.6.13.16) (Harris, 1995, p. 159-160 ; Mandelkern, 1962, p. 977). Plusieurs exégètes insistent sur la dimension de séduction propre au verbe פתח au *piel* (cf. Miles, 2004, p. 96). Cependant, dans la section de critique textuelle, j'ai déjà rejeté une telle idée pour comprendre le terme employé en Pr 9,13 (cf. *supra*). C'est sur la naïveté de la femme folle que l'on souhaite insister. La désignation de cette femme au moyen de cette seconde abstraction (Fox, 2000, p. 300) l'identifie d'emblée à son destinataire, le פתח, « naïf », du verset 16 (cf. Fox, 2000, p. 301 ; Miles, 2004, p. 96 ; Sneed, 2007, p. 8). Loin de l'enjoindre à quitter sa condition, elle l'appelle plutôt à la cultiver par sa fréquentation. Un second type de folie caractérise donc cette femme. Elle est non seulement d'une arrogante stupidité, mais aussi d'une très grande naïveté. Elle semble ainsi incarner toutes les folies à la fois (cf. Fox, 2000, p. 300).

Dépendamment de la formule structurelle adoptée, le terme פתח offre deux possibilités de traduction. D'un côté, plusieurs le traduisent comme un nom abstrait en apposition au sujet נפש : « naïveté », « simplicité d'esprit », « stupidité », « ignorance », etc. (Lelièvre et Maillot, 2000, p. 205 ; Miles, 2004, p. 96 ; Waltke, 2004, p. 111-112). Par exemple, Fox considère qu'il s'agit d'un « prédicat nominal » et le traduit par le substantif « callousness » : elle personnifie la « naïveté » (2000, p. 295, 301 ; cf. Yoder, 2009, p. 107). Le terme apparaît dès lors presque comme un « (sur)nom » pour la femme folle. D'un autre côté, on peut aussi proposer que la structure du verset 13 correspond à une forme de parallélisme synonymique approximatif abc/[a]b¹d tel que mentionné précédemment. פתח (b¹) viendrait alors signifier la possession d'une seconde qualité par la « femme », au construit, et ce, de nouveau, par le biais d'un

génitif : [femme] de naïveté/ d'ignorance, femme naïve ou ignorante (Clifford, 1999, p. 107 ; Loader, 2009, p. 209 ; Scott, 1965, p. 75 ; Waltke, 2004, p. 443 ; Yoder, 2009, p. 107). Cette seconde option me semble d'autant plus intéressante qu'elle permet d'insister, une fois de plus, sur l'hybridité de la femme de Pr 9,13-18, alors que s'agencent en elle fragments de femmes réelles et métaphores de sagesse négative (folie).

4.5.3.3 Ne rien connaître, ne rien savoir

Le seul verbe conjugué du verset 13 contribue lui aussi à définir de manière négative la femme folle. En effet, le verbe יָדָע au *Qal*, parfait 3^e personne du féminin singulier, de la racine ידע, « savoir », « connaître », est précédé d'une négation (כֹּל) : « elle ne sait rien ». Cette affirmation s'inscrit évidemment dans un mode antithétique avec la Sagesse qui implique la connaissance. Cette dernière fait d'ailleurs la démonstration de son savoir-faire en Pr 9,1-6 : elle construit sa maison, une riche demeure comptant sept piliers (v.1) ; elle abat la bête (« abattage ») et mélange le vin destiné au festin ; elle prépare sa table (v.2) ; elle envoie ses servantes à la rencontre des invités (v.3). La femme folle, de son côté, ne sait rien faire du tout (cf. Kim, 2010, p. 344 ; Miles, 2004, p. 97). Weeks note, à la suite de Whybray, que l'on retrouve une formule similaire, soit un adverbe de négation + ידע + מִה, « quoi que ce soit », « rien », en Gn 39,8 et en 2 S 18,29 (Weeks, 2007, p. 223). Dans le premier cas, Joseph fait état de la confiance de son maître Potiphar à son égard : toutes les affaires de sa maison lui sont dévolues. Potiphar ne se préoccupe de [sait] rien (cf. Miles, 2004, p. 97 ; Whybray, 1994, p. 148). On retrouve ici le « non-agir » (passivité) et la légèreté de la femme folle. Elle non plus, au contraire de Sagesse, n'est pas préoccupée

par la domesticité (Aubin, 2001, p. 8). Dans l'optique de l'interdit des mariages exogamiques, comment pourrait-elle dès lors constituer un choix d'épouse convenable ?

En 2 S 18,29, c'est Ahimaaz qui ne sait quoi répondre à son roi, David, à propos de ce qui est advenu d'Absalom. Il a bien vu un attroupement, mais ne sait pas ce dont il s'agit. Le contenu de son ignorance est bel et bien mortifère, comme dans le cas de la femme folle.

Miles note dans cette ignorance un certain rappel de la נָרָה de Pr 5,6, dont les errances sont aussi de l'ordre de la méconnaissance (Miles, 2004, p. 97). On peut se demander si le stéréotype de la pauvreté, dans son association à l'absence d'instruction, n'est pas aussi à l'œuvre dans ce portrait de l'ignorante femme folle. Sneed voit se déployer une véritable sagesse alternative avec elle, ce qu'il a nommé « 'white trash' wisdom » (2007, p. 8).

Par ailleurs, d'un point de vue intertextuel, l'ignorance de la femme folle fait contraste avec d'autres femmes, en particulier des épouses, des mères ou des femmes hospitalières, sujets du verbe יָדַע dans la Bible hébraïque. Par exemple, Bathsheba est sujet du verbe יָדַעַת au *Qal*, parfait, 2^e personne du féminin singulier. Adoniyyah s'adresse à elle en toute confiance, convaincu qu'elle sait (et reconnaît) qu'il était l'héritier légitime du trône de David et qu'il recevra au moins, en prix de consolation, la concubine de son père, Abishag (1 R 2,15). Bathsheba feindra ce savoir partagé pour mieux ruser contre Adoniyyah, condamné à mort par le roi Salomon (1 R 2,23-25). De même, Jacob prend ses femmes à témoin, en Gn 31,6, avec le verbe יָדַעְתִּי au *Qal*, parfait, 2^e personne du féminin pluriel, en ce qui a trait à l'injustice de Laban, son beau-père, envers lui.

Elles se rangent à ses côtés. Dans un cas comme dans l'autre, les femmes accordent leur reconnaissance et leur loyauté en fonction de ce qui leur semble juste. Le fait que ce « savoir » dont elles font preuve est de l'ordre de la sagesse est encore plus clairement démontré lorsqu'il est question de trois autres femmes : Abigaïl, sujet du verbe *יָדָע* au *Qal*, impératif, féminin singulier, dont la décision avisée sauvera ses gens du massacre (1 S 25,17) ainsi que la veuve de Sarepta et la Shounammite, toutes deux sujets du verbe *יָדָעָה* au *Qal*, parfait, 1^{ère} personne du singulier, qui reconnaissent respectivement en Élie et Élisée, des « hommes de Dieu » (1 R 17,24 ; 2 R 4,9). La femme folle, à la différence de ces femmes – matriarches, femmes royales et hôtesse[s] de prophètes –, ne dispose d'aucune clairvoyance ou du moins d'aucun savoir légitime. De plus, au contraire de Ruth la Moabite, étrangère louée par Boaz pour sa « méconnaissance » (Rt 2,11) – le verbe au *Qal*, parfait, 2^e personne du féminin singulier précédé de la négation *לֹא* – du peuple d'Israël qui ne l'a pas empêchée de se joindre à lui, la femme folle est dépeinte de manière clairement négative. Son non-savoir la place plutôt aux côtés des « ignorances » stigmatisées aux connotations le plus souvent sexuelles.

Il est par ailleurs intéressant d'explorer une piste de traduction pour le verbe *יָדָע* confirmée par plusieurs autres occurrences employées avec le genre féminin⁵⁴⁸. Il s'agit d'un euphémisme en hébreu pour désigner une relation sexuelle. La poursuite de l'analyse intertextuelle me mène au constat suivant : parmi les cinq occurrences de ce verbe aux mêmes mode, temps, personne et nombre qu'en Pr 9,13, deux d'entre elles, d'ailleurs précédées de l'adverbe de négation *לֹא*, désignent des vierges qui n'ont pas connu d'hommes (Jg 11,39 ; 21,12). Elles

⁵⁴⁸ Il pourrait être opportun de considérer les occurrences de ce verbe avec le genre masculin en Pr 1-9 (Pr 4,29 ; 7,23 ; 9,18), mais dans le cadre de cette thèse, ce sont les emplois où les femmes sont sujets qui m'intéressent.

sont d'ailleurs destinées à être sacrifiée ou enlevée. Dans un autre cas, le verbe, toujours précédé de לֹא, renvoie à l'ignorance de l'épouse-prostituée⁵⁴⁹ du prophète Osée (Os 2,10). La sexualité est aussi suggérée dans deux cas du participe au féminin singulier : toutes les femmes ayant eu des relations sexuelles sont condamnées à mort (Nb 31,17⁵⁵⁰ ; Jg 21,11). Bref, l'ignorance de la femme folle est d'emblée connotée sexuellement lorsqu'on considère le réseau intertextuel dont elle fait partie. Par ailleurs, le verbe méconnaître ou ignorer, dont il est question dans plusieurs cas avec le verbe יָדַע précédé d'un adverbe de négation, compte d'autres personnifications féminines comme sujets, aux côtés de la femme folle. Ainsi, en Is 47,11 et en Jr 50,24, c'est de Babylone personnifiée dont il est question et de la ruine qu'elle ne pourra éviter. En Jr 2,19.23 ; 3,13, c'est plutôt à Israël que l'on s'adresse, à l'impératif. On lui reproche ses comportements de prostituée et d'idolâtre. À travers ces autres personnifications réapparaissent les dimensions sexuelle, étrangère (ethnique) et idolâtre qui sont aussi le propre de cette femme folle que j'identifie à une femme native et dont on doit éviter la fréquentation. En dernier lieu, je souhaite mentionner l'occurrence du verbe תָּרַע, une fois de plus précédé de la négation, au *Qal*, imparfait, 2^e personne du féminin singulier, en Ct 1,8, dont l'amante est le sujet. C'est précisément l'ignorance de l'endroit où se trouve son amoureux qui l'entraîne dans la quête érotique qui se poursuit tout au long du poème. N'est-ce pas cette même « érotique » de l'ignorance que l'on retrouve chez la femme folle ? Sa quête est pourtant beaucoup plus paresseuse. Elle attend le naïf ou l'insensé, assise devant sa porte ou sur son trône des hauteurs de la ville.

Aux antipodes des femmes sages, mais en grande proximité avec des femmes ou des figures déviantes qui se perdent dans l'idolâtrie et la sexualité, voilà le

⁵⁴⁹ Cette prostitution n'est-elle pas d'ailleurs à associer métaphoriquement à l'idolâtrie ?

⁵⁵⁰ Dans cette péricope, ce sont de femmes étrangères, des Midianites, dont il est question.

portrait que l'approche intertextuelle permet de peindre de cette femme folle et naïve qui ne sait rien. Dès le verset 13 est donc mis en marche le dispositif d'altérisation de la femme folle/native par le biais du sexe. La dimension sexuelle de la sagesse « négative » est en effet indéniable.

4.6 Pr 9,14 : Trôner dans la ville

4.6.1 Micro-structure de Pr 9,14 : de l'indigence privée au luxe public

La micro-structure de Pr 9,14 est de l'ordre du parallélisme. L'identification du type de parallélisme dont il s'agit ne va pourtant pas de soi. Je propose la formule suivante pour mieux comprendre le verset : $abc / [a]b^{-1}c^{-1}$, soit וְיָשְׁבָה (a), לְפֶתַח (b), בֵּיתָהּ (c) / [ellipse du verbe (a)], עַל־כִּסֵּא (b⁻¹), מִרְמֵי קָרָת (c⁻¹). Je traduis comme suit : « Elle est assise à la porte de sa maison, [assise] sur un trône des hauteurs de la ville ». J'ai choisi de favoriser l'idée d'un parallélisme antithétique alors que s'opposent spatialement deux sièges : l'un que l'on imagine quasiment à même le sol, devant la porte de la maison ; l'autre, un trône, sans doute luxueux et confortable, et en hauteur. Ainsi, dans ce seul verset, se révèlent l'ambiguïté et le caractère insaisissable de la femme folle : du bas vers le haut, de la pauvreté à la richesse, de la sphère domestique à l'espace public (cf. Goff, 2008, p. 35). Où se situe-t-elle vraiment ? J'ai pris soin de distinguer structurellement les génitifs des noms qu'ils complètent, c'est-à-dire בֵּיתָהּ (c) et מִרְמֵי קָרָת (c⁻¹) afin de bien cerner l'opposition spatiale qui les articule l'un à l'autre : de la maison aux hauteurs de la ville. Les lieux se superposent au verset 14 sans mention d'un déplacement de l'un à l'autre. Que doit-on en déduire ? L'antithèse n'est-elle que de surface ? Y a-t-il deux lieux ou doit-on les assimiler, les confondre ? La ville est-elle la

demeure de la femme folle ? Le siège d'apparat ne sert-il qu'à dissimuler la pauvreté à laquelle elle mène, le She'ôl, monde souterrain sur lequel la porte de sa maison ouvre ? Il n'est pas impossible de concevoir aussi ce parallélisme comme étant de l'ordre de la synthèse et de type bidirectionnel (bas-haut), ce qui supposerait plutôt la formule suivante : $abc/[a]b\downarrow c\uparrow$. Une telle perspective mène à considérer le parallélisme comme une manière d'indiquer que la femme folle est partout, dans tous les endroits, dans tous les milieux. Une telle fréquentation de la ville souligne encore davantage son profil de prostituée.

4.6.2 S'asseoir : de la prostituée à l'étrangère

Dans le second verset (Pr 9,14), il est dit de la femme folle qu'elle est « assise à la porte de sa maison ». Le verbe utilisé pour désigner sa posture, *וַיִּשְׁבָּה*, soit un *Qal* parfait, 3^e personne du féminin singulier, signifie « habiter », « rester », « siéger », « s'asseoir », etc. (Brown, Driver et Briggs, 2005, p.442-443; Mandelkern, 1962, p.515). D'un point de vue intertextuel, il est intéressant d'explorer les différentes occurrences de ce verbe lorsque des femmes en sont les sujets. Qu'il s'agisse d'emplois au parfait, au participe, à l'impératif ou à l'imparfait, aux première, deuxième ou troisième personnes, on découvre de nombreux filons d'analyse intéressants pour interpréter la figure de la femme folle.

D'abord, plusieurs des femmes bibliques ainsi « assises » sont des prostituées ou des femmes dont la sexualité est appropriée ou en voie de l'être (cf. Fox, 2000, p.301). On pense d'abord à Tamar qui adopte les atours des prostituées – en particulier le voile – pour obtenir sa revanche envers Juda son beau-père (Gn 38,11.14). Elle va s'asseoir à la « porte » *des Yeux*, sur la route de Timnah (Gn

38,14). Sa situation ne rappelle-t-elle pas celle de la femme folle, assise à la porte de sa maison et trônant dans l'espace public ? Le verbe *ישב* est par ailleurs employé à deux autres reprises en Gn 38,11 lorsque Juda ordonne à Tamar de retourner « habiter » chez son père. Les lieux où se tient cette femme ne sont pas anodins. Si elle accepte, elle n'oublie pas pour autant ce qui lui est dû. Elle resurgit dans l'espace public et ruse pour obtenir sa descendance. La racine est de nouveau employée avec la prostituée Rahab comme sujet dans le livre de Josué. On dit de Rahab qu'elle « habite » dans le rempart (Jos 2,15) et parmi Israël (Jos 6,25)

Rahab, Tamar et la femme folle habitent ou s'assoient dans des espaces « frontières », des lieux de rencontre où elles détiennent un certain pouvoir. Vie et mort d'hommes sont en jeu aux portes ou aux fenêtres où se tiennent ces prostituées. D'autres femmes ou figures féminines prennent place à leurs côtés dans cette même aura de sexualité. Il y a d'abord quelques femmes exerçant le même métier : cette femme [Israël] qui s'est prostituée « comme une Arabe dans le désert » en Jr 3,2 ; les deux prostituées qui « habitent » une maison et se disputent le même enfant devant le roi Salomon (1 R 3,17) ; Oholivah la prostituée « assise » sur son lit (Ez 23,4) ; l'épouse infidèle/prostituée d'Osée qui doit « rester » avec lui sans s'épivarder avec d'autres (Os 3,3). Dans les textes prophétiques, ces exemples de comportements sexuels illicites sont souvent des représentations métaphoriques de l'idolâtrie. La position assise est par ailleurs associée à la sexualité d'autres manières, qu'il s'agisse de contextes où la relation en est une de violence ou de mutualité. Par exemple, Il y a deux cas de sexualité sans consentement : la captive qui doit vivre le deuil de ses parents un mois durant en « restant » dans la maison de son ravisseur, avant d'être « épousée » par lui (Dt 21,13) ; l'autre Tamar violée par son demi-frère (2 S 13,20). Laisseée à elle-même, elle « reste » dans la maison de son frère Absalom. À l'opposé de ces

récits de violence, on retrouve par ailleurs trois occurrences de la racine *שב* dans le Cantique des cantiques pour décrire le plaisir de l'amante auprès de celui qu'elle aime, décrit comme un arbre ou des jardins, bref des lieux de la nature (Ct 2,3 ; 8,13). Le verbe est utilisé une dernière fois pour décrire les yeux de l'amant en Ct 5,12.

Par ailleurs, parmi ces femmes assises, se tenant en un lieu précis, on retrouve aussi – fait notable – plusieurs femmes étrangères : Hagar dont l'enfant est en train de mourir (Gn 21,16) ; de nouveau Rahab, la prostituée cananéenne, Tamar la belle-fille timnite de Judah (cf. Bianchi, 2005, p.96), mais aussi Ruth la Moabite qui s'assoit avec les moissonneurs pour manger (Rt 2,14) et dont le choix de « rester » sur place, auprès de sa belle-mère (Rt 2,23 ; 3,18), est déterminant pour la suite de l'histoire ; Bathsheba, mère du roi Salomon sur son trône (1 R 2,19) et ces femmes qui pleurent la mort du dieu Tammouz (Ez 8,14). Que dire, par ailleurs, de cette femme assise dans une citerne que l'ange s'adressant au prophète Zacharie nomme « Impiété » (Za 5,7) ? À ces dernières femmes idolâtres, on pourrait sans doute ajouter Rachel, dissimulant sous elle les *téraphim* subtilisés à son père (Gn 31,34). Dans ce seul verbe se croisent donc une série de représentations de femmes étrangères, idolâtres, prostituées ou appropriées qui façonnent ma lecture de la femme folle. L'amante du Cantique, contribue pour sa part à mettre de l'avant un érotisme plus positif par la mutualité qu'il suppose.

Aux prostituées, étrangères, femmes violentées et à l'amoureuse du Ct s'ajoutent par ailleurs une catégorie de femmes puissantes dont la position assise contribue à signifier le pouvoir : Déborah, juge et prophète (Jg 4,5) ; Bathsheba, mère du roi Salomon, assise dans un trône aux côtés de son fils (1 R 2,19) ; la

reine (שֶׁלִי), assise aux côtés du roi Artaxerxès (Ne 2,6) ; la femme de Manoh, assise dans les champs, qui y recevra une révélation : celle de la naissance de son fils, Samson (Jg 13,9) ; la prophétesse Houldah qui « habite » Jérusalem dans le quartier de Mishneh où on vient la consulter (2 R 22,14 ; 2 Ch 34,22) ; la fille de Pharaon, épouse de Salomon, qui demeurera dans un palais autre que la maison de David (2 Ch 8,11). À l'exception de ce dernier cas où la femme étrangère doit clairement être tenue à distance de la sainteté du temple, ces femmes détiennent un pouvoir, une certaine autorité. Les femmes pour lesquelles on se déplace sont rares. C'est pourtant leur cas comme celui de la femme folle.

Une dernière catégorie de figures en position « assise » [habitante] présente ceci de particulier qu'elles sont des villes et des nations personnifiées sous des traits féminins (cf. Is 3,26 ; 47, 1.5.8 ; 52,2 ; Jr 22,23 ; 46,19 ; 48,18.19 ; 51,35 ; Mi 1,11.12.13.15 ; Na 3,8 ; Za 2,11 ; Lm 1,1.3 ; 4,21, etc.) Les occurrences dans le livre d'Isaïe me semblent particulièrement intéressantes. D'abord, en Is 3,26, Sion personnifiée est condamnée à s'asseoir par terre, détrônée. En Is 47, 1.5.8, c'est plutôt Babylone personnifiée qui devra s'asseoir dans la poussière, « sans trône », en plus d'être humiliée sexuellement. En Is 52,2, Jérusalem, captive, est plutôt appelée à se relever de sur le sol, à briser son joug et à s'asseoir de nouveau. La femme folle oscille, précisément, entre ces deux conditions : celle de la captive, assise dans la poussière devant sa porte, et celle de la souveraine sur son trône.

4.6.3 Se tenir sur le seuil : de la transition à la transgression

L'examen des occurrences du mot **נֶמֶץ**, « porte », dans la Bible hébraïque mène aussi à quelques découvertes. Ce terme apparaît à moult reprises en des lieux où les femmes circulent autour des seuils et vont même parfois jusqu'à les traverser. En nombre de passages bibliques où les « portes » s'associent, d'une manière ou d'une autre, à la féminité, on constate aisément que ce sont des questions de vie et de mort qui se jouent dans ces ouvertures. En ces lieux, des femmes obtiennent fécondité et/ou survie de leur famille : c'est le cas de Sarah qui écoute la conversation d'Abraham et des invités divins dans l'entrée de la tente (Gn 18,10), mais aussi de la veuve de Sarepta qui rencontre Élie à la porte de la ville (1 R 17,10), de la Shounammite dans l'entrée de sa maison (2 R 4,15) et de Tamar, la belle-fille de Juda, vêtue comme une prostituée à la porte de *Yeux* (Gn 38,14). D'autres femmes entrent plutôt en contact direct avec la mort et la violence : Yaël (Jg 4,20) et la femme à la meule (Jg 9,52) sur le point de commettre un meurtre ; la concubine qui agonise sur le pas de la porte (Jg 19,26.27) et la femme de Jéroboam dont la visite chez le prophète signe l'arrêt de mort de son enfant (1 R 14,6).

En plus du récit de Tamar (Gn 38), plusieurs passages ont une connotation sexuelle forte : les fils d'Éli qui couchent avec des femmes à l'entrée de la tente de la rencontre (1 S 2,22) ; le danger d'adultère auquel on fait allusion, au propre ou au figuré, dans le cas de Job (31,9) et de la femme étrange de Pr 5,8 et finalement ces odorantes « ouvertures » des amant·e·s du Cantique (7,14) à l'indéniable érotisme. Un dernier élément, et non le moindre, que l'approche intertextuelle permet de souligner est le statut d'étrangère de plusieurs des femmes qui se tiennent à l'ouverture de ces différentes portes : Yaël, Tamar la

Timnite (Gn 38) et la veuve de Sarepta. Que dire, par ailleurs, de la femme de Jéroboam qui se fait passer pour une étrangère, sans l'être en vérité (1 R 14,5) ? L'entrée de la maison de YHWH est aussi associée à un culte idolâtre, celui de Tammouz auquel s'adonnent des pleureuses (Ez 8,14). Ces lieux ne sont donc pas uniquement des lieux de transition spatiale, mais aussi de rencontres culturelles, sexuelles, des lieux de transgression ou d'espoir. La porte de la femme folle est à craindre, tout comme celle de sa comparse, la femme étrange de Pr 5,8 (cf. Goff, 2008, p. 35 ; Yoder, 2009, p. 107). Bien qu'il n'en soit pas question en Pr 9,1-6, Sagesse aussi s'installe aux portes, notamment celle de la ville, pour « instruire » les naïfs et les insensés (cf. Pr 1,21 ; 8,3.34). Elle loue ceux qui choisissent de visiter sa porte chaque jour (Pr 8,34) (cf. Camp, 1995, p. 136). La femme folle comme la Sagesse recherchent toutes deux une certaine « promiscuité » dans laquelle se trouvent confondus la sexualité, la culture et la sagesse. Elles veulent être fréquentées. Il est particulièrement intéressant de noter que Pr 5,8 ; 9,14 sont les seules péricopes où l'on retrouve la formule פתח ביתה précédée de l'une ou l'autre préposition, ל ou אל « [à] la porte de sa maison ». Est-ce une manière d'insister sur l'identité « autochtone »/ « native » de ces femmes, voire leur statut de propriétaire ? Dans les autres passages où il est question de la porte d'une maison, il s'agit plutôt de la tente de la convocation, du Temple ou de la maison du roi, bref les hauts lieux des sphères religieuse et politique. On retrouve de nouveau cette oscillation de la femme folle entre la simplicité de celle qui est assise sur le sol devant chez elle et le caractère illustre d'une femme propriétaire dont la maison est célèbre.

4.6.4 Franchir le seuil : le danger associé aux « maisons de femmes »

L'analyse peut aisément se poursuivre dans la même direction avec le terme *בֵּיתָהּ*, la « maison d'elle », « sa maison ». Une fois de plus, l'approche intertextuelle me mène à constater que ces « maisons de femmes », dans la Bible hébraïque, sont souvent celles de femmes étrangères : la femme de Potiphar qui tente de séduire Joseph (Gn 39,14), Rahab la prostituée cananéenne (Jos 2, 3.15.19), Bathsheba qui rentre chez elle après avoir couché avec David (2 S 11,4), la veuve de Sarepta qui sustente le prophète Élie (1 R 17,15), etc. L'image de la maison est d'ailleurs présente non seulement dans le cas de la femme folle, mais aussi dans celui de la majorité des autres femmes étrangères (Pr 2,18 ; 5,8 ; 7,8.11.27 ; 9,14) et de la Sagesse (Pr 9,1 ; cf. aussi Pr 14,1) (Blenkinsopp, 1991, p. 466 ; Tan, 2008, p. 101). Il est intéressant de noter que l'on retrouve quatre occurrences de l'expression *בֵּיתָהּ*, précédée ou non d'une préposition, dans la louange de la femme de valeur en Pr 31,15.21.27. Elle y est célébrée comme la maîtresse de maison idéale. À cet égard, on note que plusieurs de ces femmes « propriétaires », ou du moins maîtresses de maison, appartiennent à une classe sociale supérieure, voire noble : la femme de Potiphar (Gn 39,14), Abigaïl (1 S 25,35), Bathsheba (2 S 11,4), la femme avisée de Teqoa, la Shounammite (2 R 8,1.2.3.5), la fille de Pharaon, épouse de Salomon (1 R 9,24), la femme du roi Jéroboam (1 R 14,12), mais aussi Sagesse (Pr 9,1) (Waltke, 2004, p. 432 ; Whybray, 1994, p. 143 ; Yoder, 2009, p. 104) et la femme étrange de Pr 7 (cf. Tan, 2008, p. 99) qui habitent toutes deux de luxueuses maisons. À ces nobles propriétaires, on doit d'ailleurs ajouter les prostituées, disposant de leur corps comme de leur foyer : Rahab (Jos 2,3.15.19), mais aussi Jérusalem personnifiée (Ez 16,41), Oholah (Samarie) et Oholivah (Jérusalem) (Ez 23,47). YHWH appelle d'ailleurs à la destruction par le feu des maisons de ces trois dernières.

On observe donc que plusieurs de ces femmes sont engagées dans des relations sexuelles illicites, qu'il s'agisse de prostitution dans le cas de Rahab et des villes personnifiées ou d'adultère dans le cas de Bathsheba, la femme de Potiphar et, possiblement, certaines femmes étrangères. La maison de ces femmes représente donc métonymiquement le danger qui est associée à plusieurs d'entre elles en raison de leur ethnicité ou de leur pouvoir de séduction. Le type d'hospitalité qu'elles offrent en leurs demeures est problématique car elles ébranlent l'ordre social, comme l'affirme Berquist : « The strangeness of prostitutes and adulterous women alike is their transgression of the boundaries that ancient Israel built around the households » (2002, p. 149). Les maisons de ces femmes sont des lieux-frontières où la distinction privé-public est impossible à maintenir. C'est le lieu du « monde-dans-le-foyer » pour reprendre une expression de Homi K. Bhabha (2007, p. 43), des lieux hybrides. J'y reviendrai, mais cette hybridité est aussi celle de la vie et de la mort, comme le suggère de manière très claire Pr 9,18 : entrer chez la femme folle, dans la vie du désir, c'est descendre au She'ôl, à la mort (cf. Pr 2,18 ; 7,27). C'est aussi par le biais de ce lieu d'hybridité par excellence, le seuil de la maison de la femme folle, entre vie et mort, que sont signifiées des tensions culturelles, possiblement ethniques, à la lumière de l'interdit des mariages exogamiques.

Aubin affirme d'ailleurs, à propos de la séductrice de 4Q184, fortement inspirée par la femme folle de Pr 9,13-18, que telles les prostituées Tamar et Rahab, « she exists as a boundary, regulating her own orifices and thus her sexual penetration and speech » (Aubin, 2001, p. 8). Ce ne sont pas seulement leurs maisons, mais leurs corps en tant que tels qui sont des lieux frontières (cf. Bellis, 1994, p. 196 ; McKinlay, 1996, p. 98 ; Newsom, 1999, p. 90). Cela me mène à considérer l'idée de Boorer (et de plusieurs autres) : les maisons de la femme folle comme des

femmes étranges représentent métaphoriquement leur sexe⁵⁵¹ ou, pour être plus précise, leur utérus (Boorer, 1996, p. 190 ; cf. Aubin, 2001, p. 9 ; Newsom, 1999, p. 90). Les corps de ces « femmes » et leurs maisons sont un même lieu. Entrer chez elles est de l'ordre d'une intimité sexuelle qui mène tout droit au *She'ôl*⁵⁵². Sans tomber dans les considérations psychanalytiques autour de la maison de la femme folle comme d'un « vagin à dents », on se doit quand même de noter que sa porte mène au *She'ôl* (Camp, 1995, p. 139 ; Harris, 1995, p. 168 ; Martin, 1995, p. 85 ; McKane, 1970, p. 367 ; Weeks, 2007, p. 72 ; Whybray, 1994, p. 56). La maison de la femme folle est donc un lieu de passage – l'antichambre du monde des morts selon Whybray (1994, p. 56, 143) – de l'urbanité au monde souterrain des morts, comme le souligne Goff à propos de la femme de 4 Q184 (Goff, 2008, p. 34). Cette femme dont la maison prolonge le corps n'est-elle pas aussi la mort elle-même, comme le soutient Camp (2005, p. 376) ? Fox reconnaît, de son côté, le symbolisme à l'œuvre dans la mention des maisons de Sagesse et de la femme folle. Cette dernière imite, sans la recréer pourtant, la demeure possiblement « mythique » de Sagesse (Fox, 2000, p. 297 ; Miles, 2004, p. 90). Cependant, Fox, au contraire de plusieurs de ses collègues femmes, nie qu'il y ait quelque connotation sexuelle à saisir dans ces maisons de femmes. Miles qui s'inscrit à la suite de Fox pour une bonne partie de son analyse, s'en éloigne pourtant en reconnaissant la connotation sexuelle de l'entrée de la demeure de la femme folle (Miles, 2004, p. 97). Il va même jusqu'à affirmer qu'il s'agit d'un « trope érotique », ce qu'il signifie par l'expression très « postmoderne » – dont témoignent jeux de mots et parenthèses – « chat(te) (eaux) of Folly » (Miles, 2004, p. 100) où se croisent sexe féminin, demeure royale et le caractère aqueux

⁵⁵¹ À ce sujet, cf. la discussion entre Ishtar et Gilgamesh dans l'épopée (Tablette 6, colonne 1, v. 34-35). Sur le même sujet, on consultera avec intérêt l'ouvrage de Grandpierre (2012) intitulé *Sexe et amour de Sumer à Babylone*. Elle y aborde entre autres la question de la chambre à coucher comme lieu de transition et les parallèles établis entre portes et vagins, ce dont témoignent les jeux de mots entre *babûm* (porte) et *bâb sûburri* (vagin) (Grandpierre, 2012, p. 188).

⁵⁵² Sur l'association entre « maison » et le *She'ôl*, cf. Lavoie, 1994, p. 213-226.

du She'ôl. D'ailleurs la femme folle dispose-t-elle véritablement d'une demeure luxueuse ? Au contraire de Sagesse, sa maison est à peine mentionnée. Elle n'en est pas l'architecte et ne dispose d'aucune jeune fille à son service (Sneed, 2007, p. 4 ; Yoder, 2009, p. 104-105).

4.6.5 « Sur un trône » : pouvoir et richesse de la pauvresse ?

Plusieurs indices textuels ont déjà permis d'identifier une certaine inconstance, voire une inconsistance dans le profil « sociologique » de la femme folle : est-elle bruyante, sans le sou et laissée à elle-même devant sa porte, ou, comme Sagesse, une noble maîtresse de maison à la riche demeure ? Difficile de trancher. Un véritable saut spatial s'accomplit en plein centre du verset 14 ajoutant à l'ambiguïté déjà en place : la femme folle n'est plus assise par terre, mais « sur un trône » : *על-כסא* (cf. Fabry, 1995, p. 232). Le trône est, de manière indéniable, un symbole d'autorité et de pouvoir (Fabry, 1995, p. 235 ; Waltke, 2004, p. 444). La majorité (cinquante) des cent trente-cinq occurrences du nom *כסא* se trouvent dans l'historiographie deutéronomiste et désignent concrètement le siège d'apparat du souverain ou, de manière symbolique, le pouvoir dynastique, en particulier celui de David et de sa descendance (Salomon) (Fabry, 1995, p. 242-245 ; Oswalt dans Waltke, 2004, p. 444). Il s'agit de même d'un symbole de la royauté de YHWH (Fabry, 1995, p. 253). Parmi les diverses utilisations de *כסא*, Fabry en identifie quelques-unes ayant trait à la vie quotidienne, entre autres le prêtre Éli sur son siège près de la porte du Temple en 1 S 1,9, puis au bord de la route en 1 S 4,13.18 et la chambre que la Shounammite destine à Élisée dans sa maison (2 R 4,10). La description du mobilier va comme suit : un lit, une table, une « chaise » et une lampe (*menorah*) (Fabry, 1995, p. 245 ; Waltke, 2004, p. 444). À ces deux exemples, Fabry aurait peut-être dû ajouter le « trône » du roi

Eglôn en Jg 3,20. En effet, ce siège duquel le roi se lève pour venir vers Éhoud se trouve dans une chambre « haute » (sur le toit) et fraîche, possiblement sa « salle d'eau ». Vu l'ironie et l'ambiguïté à l'œuvre en Jg 3, il n'est pas impossible que le roi trône effectivement sur le siège des toilettes. Dans les deux premiers cas, s'agit-il simplement d'une chaise pliante comme le suggère Fabry à la suite de Dalman (1963) ? Clifford semble d'avis que la simple chaise est aussi le lot de la femme folle (1999, p. 103). Cependant, les occurrences désignant des trônes sont de très loin supérieures en nombre à ces quelques exemples de « chaises » peut-être plus « ordinaires », mais dont les propriétaires sont néanmoins un prêtre, une maîtresse de maison bien nantie et le roi de Moab (cf. Oswalt *dans* Waltke, 2004, p. 444).

Il est par ailleurs intéressant de noter que la seule autre femme assise sur un trône (סִבָּ), comme la femme folle, est une femme étrangère et royale, soit Bathsheba (1 R 2,19), ancienne épouse d'Urie le Hittite, femme de David et mère de Salomon, ce souverain qui mariera de nombreuses femmes étrangères (1 R 11) (cf. Fabry, 1995, p. 246). La femme folle, siégeant sur son mobilier royal, « joue »-t-elle à la reine ? Ansberry soutient que Pr 1-9 contient plusieurs « éléments aristocratiques » (Ansberry, 2011, p. 44 ; Miles, 2004, p. 97). Se pourrait-il que les références à la cour ne se limitent pas à la figure de Salomon (Ansberry, 2011, p. 46, 54) ? Ansberry est très certainement de cet avis lorsqu'il affirme que Sagesse et femme folle, l'une comme l'autre, sont de « nobles hôtesse » (2011, p. 62-63). Sans aller jusqu'à affirmer avec lui que la femme folle est une aristocrate (Ansberry, 2011, p. 64), je conçois, moi aussi, qu'elle en possède certains traits, des caractéristiques de Sagesse qu'elle n'hésite pas à s'approprier pour leurrer ses invités dans la parodie de sa « royale » rivale.

La seule autre figure féminine dont le trône – ou plutôt l'absence de trône – est mentionné, est l'étrangère par excellence : Babylone (Is 47,1). Elle devra s'asseoir à même le sol. La femme folle accomplit la trajectoire inverse : du sol au trône. S'agit-il d'une allusion (masquée) au déclin de Babylone et à la menace (fantasmée) représentée par les femmes natives et à leur prise de pouvoir sur le territoire de Jérusalem ? La grande idolâtre Babylone et la femme folle forment ici un diptyque intéressant sur lequel il vaudra la peine de revenir. L'une monte sur son trône alors que l'autre descend dans la poussière. La dynamique haut-bas traverse Pr 9,13-18 et il en sera de nouveau question au verset 18 (cf. Aubin, 2001, p. 2 ; Maier, 1995, p. 217). Ce luxe et ce pouvoir que représente le trône font-il partie du « brouillage axiologique » à l'œuvre en Pr 1-9, tel que démontré par Aletti (1977, p. 133-134) afin de semer la confusion entre les deux hôtes, Sagesse et Folie ? Il semble en effet que ce soit le cas, comme l'analyse littéraire et philologique des termes suivants permet de le vérifier.

4.6.6 Les hauteurs de la ville : la femme folle dans l'espace public

D'abord, assise sur le seuil de sa porte, la femme folle siège, à partir du milieu du verset 14, sur un trône des hauteurs de la ville (עַל-כִּסֵּא מְרִמִּי קִרְתִּי). S'est-elle téléportée d'un lieu à l'autre ? S'agit-il d'un même lieu décrit de deux manières différentes ? Le texte conserve toute son ambiguïté et les exégètes se positionnent de diverses façons à cet égard. Certain.e.s optent pour un seul et même lieu (Maier, 1998, p. 97 ; Miles, 2004, p. 97 ; Murphy, 1998, p. 60). La maison de la femme folle se trouve alors sur les hauteurs de la ville. Murphy propose même que la femme folle, à la manière de Rahab la prostituée, vit dans la muraille de la ville (1998, p. 60). D'autres exégètes identifient plutôt deux lieux clairement distincts (cf. Loader, 2009, p. 209 ; Scott, 1965, p. 75 ; Weeks, 2007, p. 224 ; Whybray, 1994, p. 148 ; Yoder, 2009, p. 107). Whybray soutient qu'il y a possiblement identification de deux lieux dans le cas de la femme folle

afin de créer une certaine symétrie avec Sagesse dont la maison est à distance du lieu de l'invitation de ses servantes (1994, p. 148). Cette deuxième option me semble la plus convaincante. Toutefois, à mon avis, il s'agit surtout de mettre l'accent sur le contraste entre le premier lieu – le seuil de la maison – et le second – les hauteurs de la ville. À la pauvreté du siège de terre battue succède la richesse du trône ; à la sphère domestique, l'espace public. La femme folle est partout à la fois. Comme le note Yoder, tous les moyens sont bons pour qu'elle capte l'attention des passants (v.15) (Yoder, 2009, p. 107-108). Elle parodie la noble Sagesse et n'hésite pas à fréquenter les lieux politiques et religieux qui appartiennent aux hommes (Miles, 2004, p. 90), mais aussi à sa rivale et à la « cour » de celle-ci.

Quel est donc ce lieu de l'espace public (urbain) (Fox, 2000, p. 298) choisi par la femme folle pour proclamer son invitation ? Le chapitre 9 du livre des Proverbes révèle que les servantes de Sagesse (Pr 9,3) et la femme folle (Pr 9,14) fréquentent exactement le même lieu : מְרֹמֵי קִרְיָהּ, « hauteurs de la ville/citadelle⁵⁵³ ». Il est d'ailleurs pertinent de noter que les versets 3 et 14 de Pr 9 présentent les deux seules occurrences de cette expression. Le nom commun masculin מְרוֹם se trouve ici au pluriel construit. Ce terme provient de la racine רוּם, « être élevé », « être haut » et signifie donc « hauteurs », « lieux élevés » (Firmage, Milgrom et Dahmen, 2004, p. 402 ; cf. Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 928 ; Lavoie, 2013, p. 401 ; Mandelkern, 1962, p. 1082-1083). Il est très courant en poésie et signale le plus souvent une dénivellation géographique, par exemple les montagnes, en particulier le mont Sion de Jérusalem (cf. Lavoie, 2013, p. 401) (Jr 31,12; Ez 17,23 ; 20,40 ; 34,14), les sommets de la campagne (Jg 5,18) ou des plateaux (Jr 49,16) (Firmage, Milgrom et Dahmen, 2004, p. 403,

⁵⁵³ Lelièvre et Maillot proposent la traduction « sur un siège dans la cité haute » pour la seconde partie du verset 14 (2000, p. 206).

408). C'est aussi le lieu habité par YHWH, à partir duquel il observe le monde, dans les cieux (2 S 22,17 ; Is 24,20 ; 33,5 ; Jr 25,30 ; Mi 6,6 ; Ps 7,8 ; 18,17 ; 68,19 ; 71,19 ; 92,9 ; 93,4 ; 102,20 ; 144,7 ; 148,1 ; Job 16,19 ; 25,2 ; 31,2 ; Lm 1,13) (2004, p. 408).

4.6.6.1 Les hauteurs : lieu d'une compétition entre Sagesse et Folie

Les *מְרוֹמִים*, « sommets/hauteurs », sont non seulement associés à la divinité, mais aussi à la justice, la droiture et la sagesse. Par exemple, en Is 33,16, ce sont les êtres humains « justes » et « droits » qui accèdent à la sécurité des hauteurs. Le terme *מְרוֹם* est d'ailleurs employé une seconde fois dans le livre des Proverbes pour désigner le lieu où se tient la Sagesse pour appeler ses disciples « aux sommets (*מְרוֹמִים*) des hauteurs (*עֵלִי*) de la route » (Pr 8,2). La Sagesse n'envoie pas toujours ses messagères. Elle s'y déplace parfois en personne. Malheureusement, ce domaine de l'espace public est aussi fréquenté et « revendiqué » par la folie. En plus de la femme folle en Pr 9,14, on trouve, en Qo 10,6, la « folie/stupidité » (*פֶּכַל*) aux « sommets des hauteurs » alors que les riches résident dans les « bas-fonds ». Comme le note fort à propos Lavoie, « Pr 9,14 et Qo 10,6 sont les deux seuls textes bibliques à associer les hauteurs à la Folie personnifiée » (2013, p. 402). À son avis, on trouve en Qo 10,6 une allusion ironique à Pr 9,14 : la Folie siège là où Sagesse devrait régner (Lavoie, 2013, p. 403). Son analyse est d'autant plus intéressante qu'elle met en lumière l'association entre richesse, sagesse et royauté (Lavoie, 2013, p. 403-404). La femme folle s'arrogue des honneurs qui ne sont pas siens. D'autres arrogants font de même et habitent les hauteurs, sans y avoir véritablement droit (cf. Firmage *et al.*, 2004, p. 404). Ainsi, en Is 22,16, on dénonce l'intendant du palais, Shevna, qui s'est construit un

tombeau dans les hauteurs, possiblement la citadelle. Une autre occurrence intéressante se trouve en Is 26,5, seul autre verset, en plus de Pr 9,3.14, où l'on retrouve l'emploi simultané des racine **רום** et **קריה** dans la Bible hébraïque. Il est question de ceux qui sont **יֹשְׁבֵי מְרוֹם**, « assis au sommet/en haut », sans doute Moab, qu'éliminera YHWH. Ce lieu dont il est question semble correspondre à la citadelle d'une ville, peut-être Jérusalem. Clifford propose qu'il s'agisse du lieu où se trouvent les palais, bref le quartier de l'élite (Clifford, 1999, p. 106). Les arrogants, ce sont non seulement les gens trop fiers, qui s'élèvent alors qu'ils devraient s'abaisser, mais aussi les ennemis qui ont pris la ville. À ce groupe on doit par ailleurs ajouter les « pécheurs » et les « méchants » qui magouillent en hauteur (cf. Ps 73,8). Il n'est sans doute pas étonnant de retrouver la femme folle aux côtés des ennemis de Juda et des adeptes de la malveillance. Elle aussi détient cette arrogance qui lui permet de croire qu'elle est à sa place sur son trône des hauteurs. On peut, comme dans le cas d'Is 22, 16 ; 26,5, proposer que ces hauteurs soient celles de la citadelle de Jérusalem. Elle règne sur le mont du Temple (Lavoie, 2013, p. 384 ; cf. Habel, 1972, p. 153).

En effet, Sagesse et femme folle se trouvent clairement en milieu urbain comme le précise le second terme de l'expression **קִרְיָה**, « ville » ou « citadelle » (Mulder, 2004, p. 167). D'ailleurs, les chapitres précédents de Pr 1-9 avaient déjà clairement permis de l'établir (Blenkinsopp, 1991, p. 466 ; Tan, 2008, p. 101). La traduction par « citadelle » comme le suggère Mulder, me semble, dans ce contexte, particulièrement adéquate. Lavoie soutenait déjà, à propos des occurrences de **מְרוֹמִים**, que ces hauteurs désignent souvent le mont Sion, emplacement du Temple de Jérusalem, « haut lieu du pouvoir politique et économique depuis déjà la période perse » (Lavoie, 2013, p. 401). Le terme **קִרְיָה**, qui présente seulement cinq occurrences dans les livres sapientiaux de la Bible

hébraïque (Pr 8,3 ; 9,3.14 ; 11,11 ; Job 29,7) renforce cette idée (cf. Mandelkern, 1962, p. 1048 ; Whybray, 1994, p. 144). En effet, en plus de Pr 9,3.14, on retrouve le terme קִרְיָה en Pr 8,3, de nouveau à propos de la posture de Sagesse aux portes de la ville, à la « bouche (ouverture, limite) de la cité/citadelle ». Si l'on postule que la ville dont il est question est bel et bien Jérusalem (cf. Lavoie, 2012, p. 250), l'entrée de sa citadelle, le lieu topographiquement le plus haut, ne peut être qu'à proximité du Temple. De même, Job sort par la porte des hauteurs de la ville/citadelle et va s'asseoir sur la place (Job 29,7). Ce passage parle du prestige de sa position et des honneurs qui lui sont réservés dans l'espace public. Lui aussi a sa place à proximité du lieu saint. La femme folle croit-elle avoir droit au même traitement alors qu'elle n'a ni la richesse⁵⁵⁴, ni la sagesse ?

Le terme קִרְיָה, « ville », beaucoup plus commun, présente plusieurs occurrences intéressantes dans le cadre de cette analyse (cf. Mandelkern, 1962, p. 1048). Je retiens en particulier les quatre occurrences où l'on trouve non seulement le terme קִרְיָה, mais aussi la racine הִמָּה, « être bruyant, être excité » : Is 22,2 ; 1 R 1,41.45 ; Job 39,7. Dans les trois cas, la clameur et l'agitation des villes rappellent à quel point la femme folle est à l'image de Jérusalem. Est-ce là une autre manière d'identifier cette personnification féminine aux femmes natives, demeurées à Jérusalem et ainsi assimilées à leur cité ? La piste est d'autant plus intéressante que la ville désignée par le terme קִרְיָה est personnifiée de manière féminine en Is 1,21 et en Mi 4,10. Par ailleurs, l'identification à Sion – et donc au mont du Temple – est très claire en Mi 4,10 ; Is 33,20 ; Ps 48,3. Notons au passage que plus de la moitié des occurrences semblent faire référence à la ville de Jérusalem (cf. 1 R 1,41.45 ; Is 1,21.26 ; 22,2 ; 25,2 ; 26,5 ; 32,13 ; 33,20 ; Hab 2,8.12.17 ; Mi 4,10 ; Lm 2,11 ; Ps 48,3). Bref, l'utilisation conjointe des termes

⁵⁵⁴ À propos de l'association entre richesse et citadelle, cf. Pr 10,15.18.

מְרִמִּי et קָרָה, me mène à postuler, avec Lavoie (2013), que la femme folle, comme sa rivale Sagesse, lance son invitation sur la place publique, plus spécifiquement sur le mont Sion, plus haut point de la ville de Jérusalem, à proximité du Temple.

Plusieurs auteurs ont d'ailleurs proposé une lecture cultuelle de cette posture géographique de la femme folle. En effet, Blenkinsopp et Camp ont tous deux tracé un parallèle entre les מְרִמִּי קָרָה où se trouve la femme folle en Pr 9,14 et הַר־גְּבוּהָ וְנִשְׂא, la « montagne haute et élevée », où Israël se prostitue et s'adonne à l'idolâtrie en Is 57,7 (Blenkinsopp, 1991, p. 467 ; Camp, 2000, p. 42). Ils suggèrent donc tous deux que la femme folle représente l'adoration de cultes étrangers, en particulier celle de déesses⁵⁵⁵, s'appuyant au passage sur la mise en scène de la femme étrange de Pr 7, notamment les versets 12, 14, 16 et 17 (Blenkinsopp, 1991, p. 464 ; Camp, 2000, p. 42). Camp soulève même la possibilité d'une allusion à des rites sexuels (Camp, 2000, p. 42). McKinlay, pour sa part, cerne clairement une allusion au culte du Temple avec la mention des « hauteurs de la ville » (1996, p. 57 ; cf. Habel, 1972, p. 153, 156). Elle rappelle l'opinion de McKane : l'association de Sagesse au culte et au sacrifice aurait peut-être été reprise, voire parodiée, par la femme folle (McKane, 1970, p. 360, 366 ; McKinlay, 1996, p. 57). À la différence de Blenkinsopp et Camp, McKinlay trace plutôt un parallèle entre Pr 9,14 et Nb 25,1-22 où les tropes sexuel et cultuel – l'adoration de Baal-Péor – s'entrecroisent dans la fréquentation des femmes de Moab par les Israélites devant la porte de la tente de la rencontre et, surtout, dans l'union de Zimri l'Israélite et de Cozbi la Midianite (McKinlay, 1996, p. 57). La proposition de la femme folle serait, elle aussi, à la fois de l'ordre de l'idolâtrie et de la sexualité illicite : les deux intimités interdites.

⁵⁵⁵ Habel assimile la femme folle à une déesse : « Those who turn from the way and feast with her discover that her guests are from Sheol and that she is like the goddess of the underworld (9 :13-18 ; cf. 2 :18) » (1972, p. 156).

4.6.7 Du sommet au trône

Bref, empruntant aux reines, aux prostituées et peut-être même aux déesses, la femme folle, du haut de son trône, appelle les passants. La hauteur de son mobilier lui assure d'emblée une longueur d'avance sur les envoyées de sa concurrente. En effet, il y a une différence importante entre les jeunes femmes au service de Sagesse et la femme folle. Les premières n'ont droit à aucun siège sur-élevé. Le texte indique plutôt qu'elles sont positionnées על-גובה, « sur la hauteur/le sommet » (Cf. Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 172 ; Mandelkern⁵⁵⁶, 1962, p. 272 ; Weeks, 2007, p. 224 ; Yee, 1995, p. 123). Au plus haut point de la citadelle, elles sont tout de même dominées par la femme qui trône à leurs côtés. On la voit de bien plus loin à la ronde. Bien que toutes s'adressent aux naïfs et aux insensés, ces femmes leur livrent un message sapientiel fort différent. La menace représentée par la femme folle, femme native identifiée à sa ville, Jérusalem, est bien réelle.

4.7 Pr 9,15 : De destinataires à victimes : l'interpellation sur la route

4.7.1 Micro-structure du verset 15 : destinataires des grands chemins

Le verset 15 n'a pas véritablement son parallèle dans le portrait de Sagesse. Certes, le verbe קרא, « appeler », se trouve non seulement aux versets 15 et 18, mais aussi au verset 3. La femme folle, comme la Sagesse, s'adresse à ses destinataires (cf. Waltke, 2004, p. 430). De plus, le mot-clé דרך, « voie, route,

⁵⁵⁶ Il s'agit de la seule occurrence ayant pour signification l'idée de hauteur. En Ex 21,3.4, c'est plutôt le sens de « corps », « personne » qui s'impose. (Mandelkern, 1962, p. 272).

chemin », thématique essentielle du livre des Proverbes (cf. Fox, 2000, p. 128-130; Habel, 1972, p. 135-139 ; Van Leeuwen, 1990, p. 112-113) est présent à la fois aux versets 6 et 15, tout comme la racine יֵשׁ qui signifie « aller tout droit ». Cependant, les liens entre les deux portraits restent assez lâches en ce qui concerne le verset 15 qui précise l'identité des destinataires de la femme folle à partir de l'une des métaphores essentielles de Pr 1-9 : la route. Heim a raison lorsqu'il identifie ce verset comme constituant la différence essentielle entre les deux portraits de la Sagesse et de la femme folle. Les premiers destinataires de la femme folle ne sont porteurs d'aucune faute : ce sont des passants qui ne dévient pas (encore) de leur chemin, le פָּחִי (Heim, 2013, p. 203). La cohérence structurelle de ce verset s'articule d'ailleurs à partir de la métaphore de la route. En effet, je propose la formule suivante : abc/b^1c^1 , soit $\text{לְקַרְא} (a) \text{ לְעֹבְרֵי} (b) \text{ דְּרֹךְ} (c) / \text{הַמְיֻשְׁרִים} (b^1) \text{ אֲרֻחוֹתָם} (c^1)$: « pour appeler les « passants » de la route / « ceux qui vont droit » leurs chemins. Il s'agit donc d'un parallélisme synonymique avec un verbe unique à l'infinitif permettant de l'introduire. Les termes דְּרֹךְ et $\text{אֲרֻחַ$ forment une paire de synonymes bien connue (Avishur, 1984, p. 168-169), alors qu'une certaine équivalence peut être établie entre les participes masculins pluriels עֹבְרֵי au construit et יֵשׁ à l'absolu, en particulier lorsqu'on considère les circuits auxquels ils sont associés : ce sont tous des « marcheurs » sur la route. Je soutiens par ailleurs que la seconde ligne du verset, une proposition appositionnelle, précise la première : l'identité des destinataires est spécifiée et elle le sera encore davantage en Pr 9,16a (cf. Waltke, 2004, p. 445).

4.7.1.1 L'appel d'une femme au bord de la route

Le verset 15 s'amorce avec l'infinitif construit קרא, précédé de la préposition ל. Cette combinaison permet de signaler l'intention de la femme folle. Elle trône dans les hauteurs de la citadelle « pour appeler ». Je me suis d'abord intéressée aux autres occurrences de cette même expression à l'infinitif construit dans la Bible hébraïque (Mandelkern, 1962, p. 1040). Si elle est employée pour invoquer le nom de Dieu (Gn 4,26 ; Is 61,2 ; So 3,9), en plusieurs autres occurrences elle met surtout en scène un prestigieux énonciateur, souvent un souverain, qui fait appel aux gens à son service : Pharaon (Ex 10,16) ; Moïse (Nb 16,12) ; Balak le roi de Moab (Nb 22,5.20.37) ; le roi Saül (1 S 22,11) ; le messager envoyé par le roi Zédékiah (1 R 22,13 ; 2 Ch 18,12) ou le roi Zédékiah lui-même (Jr 34,8.15.17) ; le prophète Jérémie à Baruch (Jr 36,8 ; 51,63) ; le souverain Nabuchodonosor (Dn 2,2) ; les prophètes [qui « proclament » Néhémie nouveau roi de Jérusalem] (Ne 6,7). La femme folle est la seule figure féminine aux côtés de ces hommes de pouvoir et de prophétie, mais elle n'en appelle pas moins « ses sujets », du haut de son trône et de sa souveraineté de pacotilles.

Elle n'est d'ailleurs évidemment pas la seule femme qui « appelle » comme le révèle l'exploration des occurrences du verbe קרא ayant une ou plusieurs femmes comme sujet. On constate aisément que ce verbe est étroitement associé à la maternité des femmes bibliques et au choix du nom des enfants, en particulier dans la Genèse avec Ève, Hagar, les filles de Lot, Rachel, Léah, Shoua' (Gn 4,25 ; 16,11.13 ; 19,37.38 ; 29,32-33.35 ; 30,6.8.11.13.18.20.21.24 ; 35,18 ; 38,4-5), mais aussi en bien d'autres passages avec la fille de Pharaon (Ex 2,10) la mère de Samson (Jg 13,24), Hannah (1 S 1,20), l'épouse de Phineas (1 S 4,21), la jeune femme d'Is 7,14, Ruth (4,17), la mère de Yavetz (1 Ch 4,9) et Maacah (1 Ch

7,16). La sœur de Moïse propose d'ailleurs à la fille de Pharaon d'« appeler » une nourrice pour l'enfant en Ex 2,7-8.

Dans un autre ordre d'idées, on retrouve plusieurs femmes puissantes – particulièrement influentes auprès des hommes – sujets du verbe קרא dans la Bible hébraïque. Font partie de cette liste non seulement la rivale de la femme folle, la Sagesse personnifiée, à quatre reprises (Pr 1,21 ; 8,1.4 ; 9,3), mais aussi la femme de Potiphar (Gn 39,14), Déborah à la fois juge et prophétesse (Jg 4,6), Delilah (Jg 16,18-19), la femme sage du mur de la ville d'Abel Beth-Maacah (2 S 20,16), la Shounammite⁵⁵⁷ (2 R 4,22), la reine Athaliah (2 R 11,14) qui constate la trahison dont elle est la victime et la reine Esther (4,5). Toutes sont des femmes sages ou rusées, fussent-elles maîtresses de foyer ou souveraines. La femme folle a définitivement sa place dans cette liste.

Un autre filon intéressant de l'« appel » au féminin concerne les occurrences où cet appel s'inscrit dans un contexte « sexuel » alors que la sexualité est employée, le plus souvent, comme véhicule métaphorique de l'idolâtrie et des cultes étrangers. Par exemple, Israël est comparée à une prostituée en Jr 3,4 alors qu'elle s'adresse à YHWH. Les femmes moabites sont aussi les sujets de ce verbe lorsqu'elles invitent des Israélites à leurs cultes païens (Nb 25,2). L'érotisme est pareillement convoqué en Ct 5,6 alors que l'appel de l'amante reste sans réponse de son amoureux. Sexualité et étrangeté ethnique sont donc aussi conviées dans cette occurrence bien qu'il n'y ait pas lieu d'en faire une lecture métaphorique ou allégorique. De même, les filles de Reuel, le prêtre de Midian, doivent appeler Moïse pour l'inviter à manger. Ce repas partagé mènera à l'union de Moïse et de l'une des filles, Tsippora (cf. Ex 2,20-21). Dans cette

⁵⁵⁷ Elle appelle son mari en 2 R 4,22.

dernière occurrence du verbe, on retrouve, comme en Pr 9,15, une ou plusieurs femmes étrangères, un appel et une invitation à manger. Cependant, à la différence de ces femmes midianites, la femme folle n'offre pas de nourrir et de favoriser la vie, mais plutôt de mener à la mort. Cet appel, elle le fait en tant que femme d'autorité, mais y résonne déjà une panoplie d'étrangetés sexuelle, culturelle et ethnique.

4.7.1.2 Les « passants du chemin » : le face-à-face avec la femme folle

L'appel de la femme folle s'adresse d'abord לַעֲבֵרֵי־דָרֶךְ, « à ceux qui passent [sur le] chemin », expression que j'ai traduite par « aux passants du chemin ». Le participe au *Qal*, masculin, pluriel construit de la racine עבר, « passer, marcher, traverser », « avancer », « procéder » (« transgresser ») (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 716-718), est précédé de la préposition לְ et suivi du complément du nom דֶּרֶךְ. Du point de vue étymologique, il semblerait qu'il y ait eu deux racines différentes à la base de ce terme : עבר II signifiant « être en colère » et עבר I qui renvoie à l'idée d'un changement de lieu, un déplacement d'un point A à un point B (Fuhs, 1999, p. 408-409). Évidemment, c'est cette seconde acception qui m'intéresse. Fuhs note par ailleurs qu'une telle « définition » rend possible des significations aussi bien « littérales » que figurées (1999, p. 408). Comme dans le cas de דֶּרֶךְ que j'explorerai brièvement dans un instant, il me semble juste de suivre Koch à propos de l'« alternative » littéral/figuré dans la langue hébraïque. À l'emploi de catégories qui plaquent des conceptions occidentales et modernes sur le vocabulaire hébraïque, il préfère (et propose) la distinction analytique pour comprendre דֶּרֶךְ, « voie », « between the foreground sense of spatial stretch of road, and the background sense of behavior or condition » (Koch, 1978,

p. 271). Cette réflexion peut s'appliquer à l'ensemble des termes en lien avec la marche et la route dans le verset 15. Ces « marcheurs » ou « passants » dont il est question sont-ils concrètement des voyageurs, des individus en déplacement ou s'agit-il plutôt de désigner les « humains » ou les « vivants » ? Les deux significations n'ont d'ailleurs pas à s'exclure. La dimension spatiale et urbaine de ces déambulations n'a rien d'anodin et elle traverse Pr 1-9 en entier. Elle semble d'ailleurs évoquer des tensions dans l'espace entre différents groupes d'individus. C'est une piste intéressante lorsqu'on la considère à l'aune de l'hypothèse de l'interdit des mariages exogamiques et, plus généralement, du conflit, notamment territorial, entre la *golah* de retour (rapatriés) et les « peuples de la terre ». L'exploration des occurrences de la racine עבר au *Qal*, participe, masculin, se révèle fort intéressante, en particulier lorsque le ou les passants sont en contact avec une femme, comme dans le cas de Pr 9,15. D'abord, dans l'emploi du participe au singulier, on note deux occurrences en Ez 16,15.25. Dans un cas comme dans l'autre, il est question de la provocation sexuelle de la Jérusalem personnifiée alors que la fornicatrice « s'offre » à tout passant (Ez 16,15) et écarte les jambes pour chacun d'eux (Ez 16,25). La même connotation sexuelle illicite se trouve en Pr 7,8 avec « un garçon au cœur troublé tournant à un coin dans le souk » (Alferi et Lavoie, 2001, p. 1536) : ce sera la victime de la femme étrange aux allures de « prostituée » (Pr 7,9-10). L'érotisme est de nouveau suggéré avec deux occurrences du participe עבר dans le Cantique des cantiques au chapitre 5, versets 5 et 13 : il y est question de la myrrhe qui « coule » des mains – possiblement un euphémisme pour les organes génitaux – de l'amoureuse et des lèvres de l'amant. L'échange de fluides dans l'intimité sexuelle est clairement au cœur de ces images (cf. Almog, 2010). Finalement, un autre emploi qui me semble particulièrement évocateur se trouve en Lm 2,15 alors que tous les « passants du chemin » se moquent de la ruine et de la beauté

perdue de Sion personnifiée⁵⁵⁸. Les deux termes de l'expression עִירֵי דָרֶךְ apparaissent d'ailleurs en Lm 1,12 et en 2,15 alors que les passants sont pris à témoins⁵⁵⁹ devant la ruine de Jérusalem, jadis d'une grande beauté. La femme folle, dont l'association étroite avec la ville de Jérusalem a été précédemment démontrée, offre-t-elle le même spectacle que Sion/Jérusalem personnifiée : ruine et prostitution ? Chose certaine, comme j'aurai l'occasion de le démontrer dans l'analyse du verset 17, le repas qu'elle offre est lui aussi fortement connoté sexuellement. On est d'ailleurs en droit de se demander si une critique voilée des femmes natives ne se glisse pas dans l'emploi de cette expression. En Rt 4,1, le passant que Boaz attend sur le chemin est le plus proche parent de Ruth, « racheteur » dont dépendra l'avenir de la femme moabite, cette autre femme « étrangère ». Au contraire de la femme folle qui règne du haut de son trône, Ruth n'est pas agente de sa destinée. Boaz s'est fait son représentant. L'aura de menace de la femme étrangère au bord de la route est ainsi neutralisée.

4.7.1.2.1 Le labyrinthe routier de Pr 1-9 : « voie » et différence sexuelle

Plusieurs auteurs s'entendent sur la voie ou le chemin, en particulier le terme דֶרֶךְ, comme métaphore centrale en Pr 1-9 (Fox, 2000, p. 128-130 ; Habel, 1972, p. 133, 136-137ss ; Miles, 2004, p. 100 ; Newsom, 1999, p. 89 ; Van Leeuwen, 1990, p. 112-113ss ; Weeks, 2007, p. 77ss). Selon Habel, la polarité des deux « voies » est la métaphore dont découlent toutes les autres (Habel, 1972, p. 135). Fox s'inscrit à sa suite et définit la métaphore de la route en ces quelques mots : « behavior is a path » (2000, p. 128). Dans l'image de la route sont évoquées

⁵⁵⁸ Il est intéressant de noter que le verbe קָרָא, « appeler », a aussi Sion comme sujet en Lm 1,12.

⁵⁵⁹ La même formule se trouve en Job 21,29 où les passants du chemin sont aussi pris à témoin. Cf. la présence des deux mêmes termes en Ps 80,13 ; 89,42.

l'action humaine, ses conséquences et la difficulté d'éviter celles-ci, les individus étant entraînés par l'orientation de la route (Fox, 2000, p. 128). Fox semble pourtant oublier la facilité avec laquelle certains dévient de la route, cessent d'aller tout droit. Dans le livre des Proverbes, il y a effectivement toutes sortes de routes. Comme l'a bien cerné Weeks, le décor de Pr 1-9 est un imposant tracé routier (Weeks, 2007, p. 79). Cependant, toutes et tous ne sont pas d'avis qu'il s'agisse de la seule métaphore importante dans les neuf premiers chapitres du livre des Proverbes. Par exemple, Van Leeuwen se positionne différemment de Habel en articulant la thèse de ce dernier à celle de Camp⁵⁶⁰ : selon lui, les « femmes » constituent l'autre métaphore fondamentale de Pr 1-9 et ces réseaux métaphoriques participent à une vision du monde et à l'établissement de ses limites, métaphore ultime (Van Leeuwen, 1990, p. 113, 116 ; cf. Fox, 2000, p. 129 note 115). En effet, le symbolisme est appelé à se déployer encore davantage avec « the bipolar metaphorical system of positive and negative youths, invitations/calls, "ways", "women", and "houses" in Proverbs 1-9 » (Van Leeuwen, 1990, p. 116 ; cf. Ansberry, 2011, p. 62). Ces métaphores permettraient de signifier une série d'oppositions dualistes : vie et mort, bien et mal, sagesse et méchanceté ou stupidité, ordre et chaos (Boorer, 1996, p. 188-193). Selon Miles, chacune de ces polarités, y compris l'invitation au repas, correspondrait à un niveau métaphorique différent pour signifier l'alternative vitale qui est l'enjeu de Pr 1-9 (Miles, 2004, p. 87, 100). Fox, fidèle à la thèse de Habel, ne partage pas l'avis de van Leeuwen et de ceux qui s'inscrivent à sa suite. Il affirme en effet que les femmes circulent elles aussi sur les chemins et ne peuvent donc faire partie de l'arrière-plan métaphorique fondamental (2000, p. 129, note 115). Le texte de Pr 9 démontre pourtant de belle façon que les femmes sont des « adjuvantes » ou des « obstacles » (cf. De Lauretis, 1984, p. 121 dans Hart, 1994, p. 435) sur les chemins des hommes. Les instructions ne s'adressent nullement à elles. Quand

⁵⁶⁰ On pourrait aussi ajouter l'étude de Newsom sur la différence sexuelle en Pr 1-9 (1999).

les femmes de Pr 1-9 sont mises en relation avec les « voies » ou les « chemins », elles en sont le plus souvent présentées comme les propriétaires avec des suffixes à la troisième personne du féminin singulier « d'elle ». Ainsi, les chemins des femmes étranges et de la femme folle – qu'il s'agisse des termes נתיבה, ארה, דרך, etc. – sont tortueux (Pr 5,6) et mènent à la mort (Pr 2,18-19 ; 5,5-6 ; 7,8.25-27 ; 9,15.18) (Harris, 1995, p. 168 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 157 ; Maier, 1998, p. 94), tandis que les voies de Sagesse sont celles du plaisir (נעם) et de la paix (Pr 3,17), de la rectitude, de la justice (Pr 8,20) et de la connaissance (Pr 9,6) ; bref, de la vie (Pr 5,6 ; 6,23 ; 9,6⁵⁶¹) (cf. Lelièvre & Maillot, 2000, p. 157). À chacune de ces femmes personnifiées correspond une route : celle de la mort ou de la vie (Maier, 1998, p. 98). Les femmes étranges et la femme folle, au contraire de Sagesse (Pr 8,32), ne présentent jamais l'image de la route dans les discours qu'on leur attribue (Weeks, 2007, p. 77). À la différence de Sagesse qui s'avance sur la voie de la droiture et de la rectitude en Pr 8,20, les femmes étranges ne s'engagent jamais sur ces voies. Elles diffèrent en ceci des méchants (Pr 2,12-19 ; 4,14-19). La femme folle et ses comparses ne marchent pas sur ces chemins qui sont plutôt les extensions symboliques d'elles-mêmes. Les routes sur lesquelles sont engagés les « passants », les « fils » auxquels les instructions de Pr 1-9 s'adressent, ne sont pas celles de ces femmes. La remarque de Fox sur le caractère simpliste d'une compréhension dualiste des voies me paraît tout à fait juste (2000, p. 130-131). J'irais plus loin. Les « voies » des femmes étranges ne sont pas « comportementales » au sens où celles des individus le sont. Elles ne disposent pas de cette même « agentivité » et elles représentent, plus simplement, la descente au She'ôl.

⁵⁶¹ Cf. aussi Pr 2,19.

Le mot דרך, « voie », que l'on retrouve en Pr 9,15, compte soixante-quinze occurrences dans le livre des Proverbes, dont environ trente en Pr 1-9 (Koch, 1978, p. 277, 286). Koch insiste sur le mouvement qu'elle suppose (1978, p. 277). Comme je le mentionnais plus tôt, il a par ailleurs bien identifié l'ambiguïté du terme et l'impossibilité de le situer de manière exclusive du côté de la « littéralité » ou de la métaphore : « In Psalms and Proverbs, derekh hardly ever means a stretch of road, and yet these books nowhere give the impression that the substantive is used metaphorically for something that might be expressed differently and more precisely » (Koch, 1978, p. 271). La signification d'avant-plan – la route de terre (concrète) – est indissociable de celle d'arrière-plan, soit le comportement humain (Koch, 1978, p. 271-272). Il s'agit d'une métaphore exemplaire pour représenter l'existence dans sa matérialité. Koch insiste néanmoins sur la dimension figurative de דרך, soit l'activité humaine comme signification première de la racine (Koch, 1978, p. 276-277 ; cf. Newsom, 1999, p. 89). L'ambiguïté qu'il maintient néanmoins me semble parfaitement correspondre à l'oscillation de sens aussi présente dans la figure de la femme folle et à l'entrecroisement des strates ayant trait au réel et au métaphorique en Pr 1-9 (cf. Shupak, 2011, p. 323 ; Tan, 2008, p. 102). Elle permet d'ailleurs de tenir compte de la nuance précédemment mentionnée en ce qui concerne les « routes » des femmes étranges et leur charge à la fois métaphorique, mythologique et négative.

On compte plus de sept cents emplois du terme דרך dans la Bible hébraïque (Koch, 1978, p. 276). Je me suis donc plus particulièrement intéressée aux occurrences que l'on retrouve en Pr 1-9 ainsi qu'à celles où le mot דרך est un lieu de rencontre entre homme(s) et femme(s). Ces considérations intertextuelles ont fait resurgir plusieurs récits de femmes. Il y a d'abord Hagar, enceinte, qui

fuit devant la violence de sa maîtresse et est rappelée à l'ordre par le messager de YHWH près d'une source et de la route de Shour (Gn 16,7). Il est aussi question du chemin (divin) qui a mené le serviteur d'Abraham à trouver Rébecca, future épouse d'Isaac (Gn 24,27.40.42.48.56). C'est sur une route, celle de Timnah, que Tamar, voilée, attend l'arrivée de son beau-père Juda, sous les traits d'une prostituée (Gn 38,14.16.21). De même, la prophétesse et juge Déborah dépossède Baraq de sa gloire militaire et lui annonce qu'une femme en sera plutôt la récipiendaire sur le « chemin » (Jg 4,9). La reine Athaliah est traitée comme un animal et emmenée par le passage de l'entrée des chevaux. Cette « route » la mène à sa mise à mort dans le palais (2 R 11,16). Les « têtes de chemin », ces carrefours ou commencements des routes sont les lieux où la Jérusalem personnifiée se prostitue (Jr 2,23.33.36 ; 3,13 ; Ez 16,25.31.47) (cf. Koch, 1978, p. 277, 288-289). Dans le même ordre d'idées, Osée veut remplir les routes d'épines pour empêcher son épouse infidèle de rejoindre ses amants (Os 2,8). Le mot דֶּרֶךְ est aussi employé pour désigner la « conduite⁵⁶² » idolâtre et lubrique de cette même Jérusalem (Ez 16,27.43.47.61) ainsi que de Oholah et Oholivah (Ez 23,13), la « voie » de la femme adultère (Pr 30,20) et la « conduite », empreinte de violence sexuelle, d'un גִּבּוֹר avec une עֵלְמָה (Pr 30,19). Une occurrence vient aussi désigner la « vigueur » (sexuelle) des rois compromise par des femmes en Pr 31,3. Finalement, la nécromancienne d'Endor propose au roi Saül, ébranlé par la nouvelle de sa mort prochaine, de se sustenter avant de reprendre sa route (1 S 28,22). Bref, les routes, fussent-elles concrètes et de terre battue, ou métaphoriques, comme dans le cas des femmes étranges, de Sagesse ou des personnifications féminines dans les livres prophétiques, sont en plusieurs occasions des lieux de tensions et de conflits, voire de marchandage et de compétition entre les sexes. On note par ailleurs l'omniprésence des prostituées en ces lieux.

⁵⁶² Cf. aussi Jr 4,11.18, la « conduite » de Fille « mon peuple ». Voir aussi Ez 7,3.4.8.9

Il est très rare de retrouver des femmes littéralement « sur la route » (דֶּרֶךְ) dans ces récits. J'ai noté quatre exceptions⁵⁶³ : Hannah qui reprend sa route après sa conversation avec le prêtre Éli (1 S 1,18) ; la reine Athaliah, conduite contre son gré, dont le pouvoir est d'ailleurs re-domestiqué par le biais de l'animalité et de la mise à mort ; la Sagesse en Pr 8,2-3.20 ; Noémie et ses belles-filles Ruth et Orpah, en route vers Juda (Rt 1,7). À l'exception de Sagesse, toutes ces femmes sont engagées dans des chemins de terre concrets. Dans les autres récits, elles se trouvent plutôt dans l'attente, fussent-elles au bord de la route ou à un carrefour, à la croisée des chemins. Elles représentent un temps d'arrêt et le plus souvent un lieu de déviation par rapport à la route en question pour les passants masculins qui y circulent. Dans le cas des « voies-comportements », à l'exception de Sagesse, une fois de plus, toutes les figures ou personnifications féminines sont connotées négativement par la sexualité⁵⁶⁴, l'idolâtrie et/ou la morbidité. Du haut de son trône, la femme folle emprunte non seulement aux traits des femmes idéales, Rébecca et Sagesse, Ruth la Moabite et Hannah la pieuse, mais aussi aux femmes prostituées et idolâtres en attente de clients. Comment le passant saura-t-il dès lors distinguer entre l'idéal et la déviance face à cette femme qu'il aperçoit au bord de « sa » route ?

Les quelques occurrences de דֶּרֶךְ dans les livres d'Esdras et de Néhémie fournissent par ailleurs un éclairage intéressant si l'on considère de nouveau la femme folle avec pour arrière-plan l'hypothèse des mariages exogamiques et des tensions entre les rapatriés et les « peuples de la terre ». La mention des

⁵⁶³ Juda recherche la prostituée qui était על-הדרך, « sur la route » (Gn 38,21) (cf. Koch, 1978, p. 277), soit Tamar, mais elle n'est jamais représentée en mouvement sur celle-ci. Elle est plutôt « assise » à la porte d'Énaïm (Gn 38,14).

⁵⁶⁴ La « voie des femmes » (דֶּרֶךְ נָשִׁים), soit les menstruations, est d'ailleurs la raison évoquée par Rachel pour rester assise et dissimuler les *térâphim* volés (Gn 31,35). Cf. aussi Gn 18,11 avec le terme אִרְיָה. On pourrait aussi mentionner l'euphémisme employé par les filles de Lot pour désigner la relation sexuelle « comme la voie de toute la terre » (Gn 19,31) (cf. Koch, 1978, p. 283).

« marcheurs du chemin » en Pr 9,15 ne pourrait-elle pas constituer une allusion intertextuelle à ce même « chemin » qu'Esdras souhaite « droit » pour le voyage de retour des rapatriés de Babylone vers Jérusalem (cf. Esd 8,21-22), ce deuxième exode auquel font clairement référence les lévites dans le livre de Néhémie (Ne 9,12.19) ? C'est dans cette même direction, celle de Jérusalem, que prient les exilés en 2 Ch 6,34.38. La femme folle les attend sur son trône, Jérusalem et femme native, prête à les détourner de leur objectif (cf. Pr 9,16).

4.7.1.2.2 Marcher en ligne droite et l'appel à l'errance

Comme le précise le segment suivant du verset, ces passants « vont droit leur chemin » (Heim, 2013, p. 203 ; Weeks, 2007, p. 78-79 ; Yoder, 2007, p. 108 ; Ringgren, 1990, p. 466). On trouve en effet la racine יָשַׁר, « être droit », « être juste », « avoir raison », « rendre droit », « aller tout droit », « être lisse », « être agréable » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 448 ; Ringgren, 1990, p. 463, 465) au *Piel*, participe, masculin, pluriel (Mandelkern, 1962, p. 524), précédé de l'article défini : הַיָּשָׁרִים. C'est le seul participe au *Piel* – le seul autre participe masculin singulier est au *Pual* – et je le traduis par « [ceux] qui vont droit ». Koch insiste sur l'intentionnalité des marcheurs qui se joue dans cette racine : ils sont clairement impliqués dans le caractère lisse et droit de leur parcours (cf. Koch, 1978, p. 288). À ce sujet, la remarque de Weeks est elle aussi pertinente : le danger n'est pas de changer de route, mais plutôt de se mettre à tituber, à errer, ce qui mène inéluctablement à la mort (Weeks, 2007, p. 77 ; cf. Fox, 2000, p. 130). C'est précisément le risque encouru dans la rencontre avec la femme folle en Pr 9,15. La racine יָשַׁר met de l'avant une dimension éthique indéniable, de l'ordre du comportement : ce qui est droit est juste, bien (Ringgren, 1990, p. 466). D'ailleurs, en Pr 9,6, les « naïfs » sont appelés à aller tout droit sur le

chemin de la compréhension (בִּינָה). On y retrouve non seulement la racine יָשַׁר, « aller/rendre droit », mais aussi דֶּרֶךְ, « chemin, voie ». Pourrait-il s'agir d'une forme de parallélisme translinéaire ? Les termes se présentent dans un ordre inversé d'un verset à l'autre : דֶּרֶךְ/יָשַׁר au verset 6, יָשַׁר/דֶּרֶךְ au verset 15. Cette reprise inversée mène à un appel à la déviation par la femme folle (Pr 9,16) alors que Sagesse invitait à vivre et marcher droit dans la voie de la compréhension (Pr 9,6).

Puisque הַיָּשָׁרִים correspond à un emploi unique, il m'a paru pertinent de le comparer aux occurrences de l'adjectif יָשָׁר, « droit », « honnête » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 449 ; Mandelkern, 1962, p. 524). Ce terme est employé à de multiples reprises, en particulier dans le livre des Proverbes, pour qualifier le ou les « chemins » d'un individu qui sont droits ou du moins qui le semblent, et dont il est parfois détourné (Pr 12,15 ; 15,19 ; 16,17 ; 21,2.29 ; 28,10 ; 29,27) et, dans quelques cas, pour qualifier les voies de YHWH (Os 14,10 ; Ps 107,7) (cf. Ringgren, 1990, p. 465). L'adjectif est le plus souvent utilisé dans la formule « faire le bien/[ce qui est] droit aux yeux de » (Ringgren, 1990, p. 465, 470) ou pour désigner les « droit(s) de cœur » (Mandelkern, 1962, p. 524 ; Ringgren, 1990, p. 469). Cette dernière expression se retrouve en plusieurs passages des Psaumes (Ps 7,11 ; 11,2 ; 32,11 ; 36,11 ; 37,14 ; 64,11 ; 94,15 ; 97,1 ; 2 Ch 29,34, etc.) et s'explique par le fait que, dans l'anthropologie biblique/hébraïque, le cœur est le siège de l'intelligence, de la raison. Comme l'a bien résumé Koch : « *A derekh originates in the heart (lebh) as the center of rational planning (16 :9 ; 23 :19) and it leads to an action which in turn reacts upon the lebh (14 :14)* » (1978, p. 286 ; cf. Habel, 1972, p. 139 ; Dhorme, 1963, p. 109-128). Il n'est donc pas étonnant de constater la mise en relation des chemins, du cœur et de la notion de « droiture », de « rectitude ».

Le dernier mot du verset 15 est un synonyme de דֶרֶךְ, il s'agit du terme אֶרַח, « voie », « chemin » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 73 ; Koch, 1978, p. 280-281). C'est le terme le plus souvent utilisé dans la Bible hébraïque après דֶרֶךְ. On en compte douze occurrences dans le livre des Proverbes pour désigner tour à tour le(s) chemin(s) de la vie (Pr 5,6 ; 10,17 ; 12,28 ; 15,10.24), de la rectitude et de la justice (Pr 2,8.20 ; 4,18 ; 8,20 ; 17,23), mais aussi du mal et des méchants (Pr 1,19 ; 2,15 ; 4,14 ; 22,25) (Koch, 1978, p. 280, 286). Les racines יָשַׁר et אֶרַח se trouvent jumelées à trois autres reprises dans le livre des Proverbes : 2,15 ; 3,6 ; 15,19. La chose n'est pas surprenante si l'on note, avec Koch, que « in the absolute, however, 'orach denotes the way of the righteous (Pr 15,10) » (1978, p. 281). Bref, les quatre termes du verset 15 ayant trait au déplacement et aux routes visent à souligner et préciser que les passants engagés sur leur voie n'étaient fautifs d'aucune façon. Leur cheminement était en tout point juste et droit (cf. Weeks, 2007, p. 78-79). En Pr 9,15, on retrouve le pluriel construit avec suffixe à la troisième personne du masculin pluriel : אֶרְחוֹתָם, « les chemins d'eux », « leurs chemins ». On retrouve une seule autre occurrence identique à celle-ci en Joël 2,7. Ce passage présente, comme Pr 9,15, les termes synonymes דֶרֶךְ et אֶרַח. Il y est question des terribles guerriers de l'armée de YHWH qui viennent détruire Sion (et ainsi la purifier ?) et que rien n'arrête. Le parallèle avec la femme folle est une fois de plus d'un grand intérêt. Elle impose une dynamique de destruction inversée à ces hommes qui avancent en ligne droite. Elle est la menace.

Comme le père/sage l'indique à ses « fils » en Pr 5,8, les passants de la route auraient dû se méfier de cette femme assise sur son trône et poursuivre leur chemin au lieu de sortir de la « voie de la vie ». Au contraire de Sagesse qui appelle (Pr 8,4) ou fait appeler (Pr 9,3), les deux pieds dans le « chemin » (Pr 8,2-

3.20), la femme folle n'avance ni n'accompagne les humains sur aucune de ces routes. Elle attire plutôt aux siennes.

4.8 Pr 9,16 : La diversité des tactiques de la femme folle

4.8.1 Micro-structure du verset 16 : du naïf à l'insensé

Dans le cadre de ce chapitre, j'ai déjà amorcé l'analyse structurelle du verset 16, en particulier en ce qui concerne son caractère quasi-identique au verset 4 (cf. *supra*). J'aimerais maintenant attirer l'attention sur la dynamique à l'œuvre d'un point de vue interlinéaire entre les versets 15 et 16⁵⁶⁵ (cf. Heim, 2013). Il me semble en effet qu'une structure chiasique « souple » unit les deux versets. D'abord, il y a un parallélisme entre les versets 15 et 16 qui présentent les destinataires de la femme folle : les passants /qui vont droit leur chemin (v. 15) dont l'identité est ensuite précisée : le « naïf » et l'« insensé » (v.16). Le verset 15 débute avec un verbe à l'infinitif קרא, « appeler », et le verset 16 se termine avec le verbe au parfait אמר, « dire » (cf. Heim, 2013, p. 206), dans les deux cas le champ sémantique est celui de la parole⁵⁶⁶. C'est le segment discursif מי פתי יסר הנה, « que [le] naïf tourne ici », qui semble constituer la pointe du chiasme entre les deux segments narratifs du verset 15 et la seconde moitié du verset 16. Il s'agit effectivement de la première prise de parole de la femme folle. La seconde, introduite à la fin du verset 16, se trouve en fait au verset 17 avec le proverbe « alimentaire ». Tel que mentionné plus tôt, la thèse de Heim à propos du parallélisme de type *janus* me semble tout à fait convaincante (cf. Heim, 2013,

⁵⁶⁵ Cf. *infra* le parallélisme entre C/C¹.

⁵⁶⁶ Chacun des verbes forme une paire avec דבר (Avishur, 1984, p. 120, 242, 309).

p. 203). Il y a une progression des destinataires des premières paroles de la femme folle en 15-16a, soit les passants de la route qui vont droit leurs chemins, lesquels correspondent d'ailleurs au פְּתִי, « naïf », au הֶסֶר־לֵב, « [dépourvu de cœur] insensé », auquel elle destine le proverbe du verset 17 (Heim, 2013, p. 203-204). Du verset 15 au verset 16, différents types d'oppositions ou de contrastes sont d'ailleurs possibles : entre les verbes עָבַר et סָר d'abord (Waltke, 2004, p. 445), puis avec l'expression הַמְיָשָׁרִים, « les allants droit », et donc la racine יָשַׁר comme point de départ. La rectitude et la droiture indiquées par ce terme s'opposent effectivement à la déviance et au détour exprimés par le verbe סָר, d'abord (cf. Snijders, 1999, p. 201), puis par l'adjectif הֶסֶר־לֵב, « insensé », ensuite. En effet, dans ce second cas, je pense qu'on peut affirmer sans se tromper que l'expression יֵשֶׁר־לֵב, « droit de cœur » (cf. Fabry, 1995, p. 430), constitue un possible antonyme du הֶסֶר־לֵב, « dépourvu de cœur ». Ces oppositions permettent notamment d'évaluer la distance qui sépare le פְּתִי du הֶסֶר־לֵב sur le continuum sagesse-folie. J'y reviendrai.

Si l'on considère maintenant la seule micro-structure du verset 16, on obtient la formule suivante : [a]abc/a'f[a'], soit מִי־פְתִי ([a] a), יָסַר (b), הֵנָּה (c)/וְהֶסֶר־לֵב (a'), וְאָמְרָה (f), לוֹ[a']. Certes, le parallélisme y est irrégulier, mais dans chaque demi-ligne on insiste néanmoins sur le destinataire par le biais des pronoms que j'ai indiqués entre crochets. Dans le premier cas, il s'agit d'un pronom interrogatif qui permet de mettre l'accent sur le פְּתִי comme premier destinataire : « Que celui qui [est] naïf tourne ici » (cf. Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 566-567). Dans le second, il s'agit d'une préposition avec suffixe pronominal à la troisième personne du masculin singulier, לוֹ, « à lui », complément d'objet indirect du verbe וְאָמְרָה. On insiste ainsi sur l'identité de la seconde adresse de la femme folle : le proverbe du verset 17 est destiné au « dépourvu de cœur ». Ainsi, la

femme folle entreprend deux actions différentes : en effet, faire dévier du droit chemin ne servirait à rien pour l'« insensé » qui ne s'y trouve déjà plus.

4.8.2 Les destinataires de la femme folle

Il a déjà été question du פְּחִי dans l'analyse du verset 13 (cf. *supra*). Je souhaite seulement rappeler qu'il s'agit de la forme de « folie » (אֵילֶה ; cf. Pr 14,18) la plus légère, qui consiste avant tout en l'absence d'éducation, rien de plus. Ce sont avant tout des fils, jeunes hommes, comme le suppose d'ailleurs Pr 7,7 avec un parallèle entre בְּפִתְאִים, « parmi les naïfs », et בְּבָנִים, « parmi les fils » (cf. aussi Ansberry, 2011, p. 66-67). Le rapprochement avec Pr 7,7 me permet de conclure que les « passants » dont il est question au verset 15 correspondent au פְּחִי, le « naïf⁵⁶⁷ ». Plusieurs autres occurrences de ce terme permettent de confirmer cette identification⁵⁶⁸. Le naïf peut s'assagir par le biais de l'éducation (cf. Ps 119,130 ; Pr 1,4 ; 8,5 ; 19,25 ; 21,11), en particulier la Torah de YHWH (Ps 19,8). Sa transformation est possible (cf. Pr 1,22). Ce sont les détours, les changements de direction qui sont particulièrement dangereux⁵⁶⁹ pour le naïf (cf. Pr 1,32), d'où la recommandation de la Sagesse de laisser leurs comparses, de vivre et de marcher tout droit dans la voie de la compréhension (Pr 9,6). Et c'est précisément pour cette raison que la femme folle leur fait une proposition contraire : celle de dévier vers le lieu où elle se tient.

⁵⁶⁷ Je ne suis pas d'accord avec Sneed lorsqu'il conclut, de ce passage du pluriel au singulier pour désigner les destinataires de la femme folle, qu'il s'agit là d'une manière de souligner la pauvreté de cette dernière : elle ne peut inviter plus d'une personne à la fois (Sneed, 2004, p. 4). Les allusions à la pauvreté de la femme folle sont à chercher ailleurs. Le singulier représente ici une catégorie de personnes et non un seul individu.

⁵⁶⁸ D'ailleurs, en Pr 7,7, le חֶסֶד־לֵב est clairement distingué de ces naïfs/fils.

⁵⁶⁹ Notons aussi que le naïf ne s'arrête pas d'avancer quand il le faudrait (cf. Pr 22,3 ; 7,12).

Le חסר־לב, « dépourvu de cœur », l'insensé, se situe un peu différemment sur le continuum de la folie établi d'abord par Shupak (1993, p. 199-200, 214), puis par Fox (2000, p. 39). Rappelons d'abord que la racine חסר signifie « manquer », « être affaibli » (Fabry, 1986, p. 80-81). En ce qui concerne l'adjectif חסר, il apparaît dix-sept fois dans la Bible hébraïque, presque exclusivement dans la littérature sapientiale, en particulier le livre des Proverbes (Fabry, 1986, p. 81). L'expression חסר־לב apparaît pour sa part onze fois dans le livre des Proverbes⁵⁷⁰ (Fabry, 1986, p. 82; Shupak, 1993, p. 200). Au contraire de ce que semble supposer Fabry et Shupak, je ne suis pas d'avis que l'on puisse déduire une synonymie stricte du parallélisme entre les termes פתי et חסר־לב en Pr 9,4.16 (cf. aussi Shupak, 1993, p. 200). L'attribution d'une tare intellectuelle à l'insensé me semble trop simpliste (Fabry, 1986, p. 86 ; Waltke, 2004, p. 115). La condition de celui « [qui] manque de cœur » est pourtant plus précise. Il faut d'abord spécifier ce à quoi correspond לב, le cœur, dans l'anthropologie hébraïque/biblique. Les anciens Israélites ne se représentaient pas le cœur comme le siège des sentiments et de l'affect comme c'est le cas dans l'imaginaire occidental. לב ou לֵב sont le plus souvent traduits par « cœur », mais la référence est généralement bien moins précise, soit la poitrine, le haut du corps (Fabry, 1995, p. 411 ; Shupak, 1993, p. 297). Il s'agit avant tout du centre d'une personne, du siège des facultés intellectuelles, des sens, de l'identité, de la personnalité, des émotions, de la mémoire et de la volonté, bref de la vie (Fabry, 1995, p. 412ss ; Shupak, 1993, p. 298ss). Lieu de la sagesse, le cœur caractérisé par le manque est plutôt du côté de la folie, de la stupidité (Fabry, 1995, p. 423 ; Shupak, 1993, p. 301). Rappelons d'ailleurs, à la suite de Fox, que l'idiome חסר־לב est probablement un égyptianisme (Fox, 2000, p. 39 ; Waltke, 2004, p. 115). Si je traduis tour à tour par « dépourvu de cœur » et « insensé [manque de sens] » (cf.

⁵⁷⁰ La seule autre occurrence se trouve dans le livre de Ben Sira : Si 16,21 (Manuscrit A de la Génizah du Caire) et 16,23 (LXX, manuscrit C). (cf. Vattioni, 1968, p. 82-83).

Lelièvre & Maillot, 2000, p. 203), c'est précisément pour éviter la confusion avec l'expression française « sans cœur » dont la signification est tout autre. Fox traduit l'expression par « empty-headed », proposant d'ailleurs de rendre l'idée du cœur par celle de « tête » ou d'« esprit » (Fox, 2000, p. 38-39). À la différence du פִּתִּי, le חֲסִידֵי לֵב est, par son agir, déjà légèrement plus engagé dans la voie de la folie, et ce, de diverses manières : l'adultère (Pr 6,32) ou une autre forme de sexualité illicite (Pr 7,7), le mépris de l'ami (Pr 11,12), la paresse (Pr 12,11 ; 24,30), la dépense déraisonnable (Pr 17,18). Il se délecte de sa folie (Pr 15,21) et ses actions et ses paroles sont mortifères (Pr 10,21). Shupak souligne l'impact néfaste de l'agir de l'insensé sur ses relations interpersonnelles (1993, p. 200). Comme le démontre de manière exemplaire le cas de Pr 7,7, le « dépourvu de cœur » se démarque des autres jeunes hommes « naïfs ». La propension à quitter la voie est plus forte chez lui (cf. Waltke, 2004, p. 115) et on peut même soupçonner qu'il traîne déjà derrière lui un important lot d'erreurs de jugement, de mauvais choix (Fox, 2000, p. 38 ; cf. Heim, 2013, p. 204). Son éducation se fera plus difficilement : à coups de bâton (Pr 10,13) (cf. Shupak, 1993, p. 200). Selon Fox et Waltke, le חֲסִידֵי לֵב est déjà détenteur d'une certaine culpabilité morale (Fox, 2000, p. 39 ; Waltke, 2004, p. 115). Sagesse et la femme folle s'adressent évidemment toutes deux à ceux dont la réhabilitation est, d'une manière ou d'une autre, possible. Ce qui n'est pas le cas pour la catégorie des « fous négatifs » établie par Shupak (1993), puis Fox (2000).

Se pourrait-il que les auteurs de Pr 1-9 aient emprunté au vocabulaire spécialisé de la sagesse pour symboliser les deux catégories d'hommes auxquels s'adresse la mise en garde quant à la fréquentation des femmes natives en contexte postexilique ? Les « dépourvus de cœur » seraient-ils ceux qui ont succombé aux charmes des femmes natives et desquels on exige le divorce ? La pertinence de cette piste reste à confirmer.

4.8.3 De la déviation à la déviance : femme folle et autres détournements

J'ai déjà eu l'occasion de traiter du verbe *סָוָה* dans le premier chapitre consacré au personnage de Yaël en Jg 4,17-22, en particulier dans l'analyse du verset 18. Au *Qal* ce verbe signifie « dévier », « tourner », « se détourner » (cf. *supra* chapitre 1). Le verbe *סָוָה* que l'on trouve au verset 16 ainsi qu'au verset 4 est au *Qal*, jussif (imparfait), 3^e personne du masculin singulier. Parmi les autres occurrences au *Qal*, quelques-unes se révèlent particulièrement éclairantes pour le passage à l'étude. J'ai déjà mentionné la dimension hospitalière de ce verbe au chapitre 1, j'ajouterai seulement que la femme folle est en bonne compagnie à cet égard. En plus de la sienne, d'autres demeures de femmes sont la « destination » vers laquelle dévie un homme : Sisera entre chez Yaël sur invitation (Jg 4,18), alors que le prophète Élisée vient habiter chez la Shounammite (2 R 4,8.10.11⁵⁷¹). En plus de Yaël, d'autres femmes étrangères sont par ailleurs associées de près ou de loin à de tels détours. Il y a d'abord Delilah dont l'œuvre de séduction aura raison des dernières réticences de Samson quant à la dissimulation de son secret. Une fois ce dernier révélé, sa force se « détournera » de lui (Jg 16,17.19). C'est YHWH lui-même qui « abandonnera », par le fait même, le héros (Jg 16,20). Ruth la Moabite est elle aussi indirectement concernée par le « détour » d'un homme. Boaz intervient auprès d'un parent, le racheteur, à son sujet (Rt 4,1). Ce dernier « Détourne-toi » adressé au parent décide du partenaire et donc des relations conjugales (et sexuelles) de Ruth. En effet, la conversation qui en découle permettra à Booz de marier Ruth, de la « posséder » (4,13) et, ainsi, de donner un fils à Noémi (4,17). J'ai déjà présenté les connotations sexuelles du détour auquel Yaël invite Sisera (Jg 4,18) dans le premier chapitre. J'ajouterai seulement que l'aura de sexualité

⁵⁷¹ Le verbe *סָוָה* est au *wayyiqtol* en 2 R 4,11.

des « détours » présents dans les récits de Delilah, de Ruth et de Yaël, se dévoile aussi en d'autres textes. Par exemple, en Dt 17,17, on mentionne que le cœur du roi risque de « s'égarer » s'il a trop d'épouses. La déviation hors du chemin devient très rapidement de la déviance sexuelle lorsque des femmes sont impliquées dans les textes bibliques, en particulier lorsqu'il s'agit de femmes étrangères. Bien que les rédacteurs aient conservé un certain flou autour des origines ethniques de Yaël comme de Delilah, toutes deux sont bel et bien « construites » comme des étrangères, des étrangères dont les agissements sont dangereux, véritablement mortifères pour les hommes qu'ils concernent. Il ne fait aucun doute que la femme folle fait elle aussi partie de ce groupe. Par ailleurs, le même verbe au participe féminin singulier intervient dans le récit d'une autre femme étrangère, Izebel la reine d'origine phénicienne en 1 R 21,5, alors qu'elle s'inquiète de la perte d'appétit du roi Ahab, du souffle qui semble l'avoir « quitté ». L'état de son mari la mènera à agir, et ce, avec violence. Rappelons que selon de nombreux passages bibliques, ce dont il faut « s'écarter », c'est précisément le mal (cf. *supra* chapitre 1) et l'un de ces « mauvais agissements » correspond à la fréquentation des « nations », des peuples étrangers et à leurs comportements idolâtres dont Izebel, adoratrice de Baal et d'Asherah, est une éminente représentante. Le deuxième livre des Rois « félicite » d'ailleurs les quelques rois – Jehoshaphat, (1 R 22,43 ; 2 Ch 20,32) et Josiah (2 R 22,2 ; 2 Ch 34,2) – qui ont su se maintenir sur une bonne voie, celle d'Asa ou de David⁵⁷². La majorité des rois d'Israël, bien au contraire, n'ont pas dévié – alors qu'ils auraient dû – de la voie de Jéroboam, pécheur et idolâtre (2 R 3,3 ; 10,29.31 ; 13,2.6.11 ; 14,24 ; 15,9.18.24.28 ; 17,22 ; 18,6). La déviance par excellence est l'idolâtrie : elle mène à quitter la voie de Dieu, la voie des pères (Ex 32,8 ; Dt 9,12.16 ; 11,16.28 ; 31,29 ; Jos 23,6 ; Jg 2,17 ; 1 S 12,20 ; 15,6 ; Jr

⁵⁷² Le seul « écart » attribué au roi David est lui aussi de type sexuel : Bathsheba étant enceinte des suites de leur rencontre, David condamne le mari de cette dernière, Urie le Hittite, à mourir au combat, pour se l'approprier (2 S 12,10 ; 1 R 15,5)

5,23 ; 32,40 ; Ez 6,9 ; Os 4,18 ; 7,14 ; Mal 2,8 ; 3,7 ; Ps 119,102 ; Job 21,14 ; 34,27 ; Dn 9,5.11 ; 2 Ch 25,27). Le verbe *סָרָה* au *Qal* parfait, masculin pluriel se retrouve par ailleurs à plusieurs reprises dans la proximité des *בְּמוֹת*, ces buttes sur lesquelles on sacrifiait aux idoles. Le verbe, précédé d'une négation, vient signaler que ces lieux de cultes concurrents n'ont pas été « éliminés » (cf. 1 R 15,14 ; 22,44 ; 2 R 12,4 ; 14,4 ; 15,4.35 ; 2 Ch 15,17 ; 20,10.33 ; 34,33⁵⁷³). Comme j'ai déjà eu l'occasion de le souligner, le culte de dieux étrangers est souvent signifié métaphoriquement par le biais de la sexualité illicite, en particulier la prostitution et l'adultère. On retrouve donc ce type de connotations sexuelles avec certaines occurrences du verbe *סָרָה* (Jg 2,17 ; Ez 6,9 ; Os 4,18). Ainsi, sexualité, mais aussi étrangeté culturelle et ethnique sont convoquées via l'utilisation du verbe *סָרָה* et contribuent conjointement à une altérisation particulière de la femme folle. La diabolisation des femmes natives, à travers la femme folle, ne pourrait être plus cinglante, alors que dans le détour hospitalier qu'elle propose transparaît un lourd bagage sexuel et idolâtre qui inspire la méfiance. Rappelons qu'en Pr 9,4, Sagesse s'adresse exactement aux mêmes destinataires. C'est tout comme si le verbe *סָרָה* prenait une connotation positive en l'absence d'un verset équivalent au Pr 9,15, confirmant la bonne conduite du *פְּתִי* avec le verbe *יָשָׁר* : en Pr 9,4, le « naïf » emprunte déjà une mauvaise route dont il doit sortir (cf. Heim, 2013, p. 203-204 ; Weeks, 2007, p. 83).

4.8.3.1 « Que le naïf tourne ici/de ce côté » : le choix de la Jérusalem native

L'adverbe *הִנֵּה* qui fait suite au verbe *יָסָר* signifie « ici », « de ce côté » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 244). Il peut avoir un sens temporel ou spatial. Dans le

⁵⁷³ Cf. les autres occurrences au *Hiphil* : 2 R 18,4.22 ; 23,19 ; Is 36,7 ; 2 Ch 17,6 ; 32,12, etc.

contexte de Pr 9,16, l'adverbe de lieu ne fait aucun doute. Son référent spatial est cependant nettement moins facile à identifier. En effet, comme je l'ai établi précédemment, la femme folle s'assied à deux endroits différents : à la porte de sa maison et sur un trône des hauteurs de la ville. À quel lieu le « ici » fait-il donc référence ? La question a été peu soulevée en exégèse. McKane et Maier suggèrent qu'il s'agit de sa maison, voire d'une pièce de celle-ci (Maier, 1995, p. 220 ; McKane, 1970, p. 361). Le banquet n'aura certainement pas lieu dans l'espace public. Néanmoins, le maintien de l'ambiguïté offre d'intéressantes possibilités. Le premier contact avec le **הנה** peut très bien se faire simplement dans la rue. D'ailleurs, dans le seul autre cas où une femme appelle un homme à s'approcher « ici », la scène se déroule dans l'espace public : la femme sage de la ville Abel Beth-Maacah entreprend ainsi des pourparlers avec Joab pour sauver ses gens, du haut de la muraille de la ville (2 S 20,16). Le terme **הנה** ne fait jamais référence à un espace domestique dans la Bible hébraïque, mais plutôt à des villes ou des régions lorsqu'employé dans son sens spatial (cf. Mandelkern, 1962, p. 339). Par exemple, on compte cinq passages où l'adverbe fait référence à Jérusalem (2 S 5,6 ; 14,32 ; Ez 40,7 ; 1 Ch 9,18 ; 11,5) et deux à Sion (Jr 31,7 ; 50,5). Je suggère donc que la femme folle, dont l'association étroite avec la ville de Jérusalem a déjà été mentionnée à plusieurs reprises, invite le naïf à s'approcher d'elle, assise sur son trône, sur le mont Sion. Sa maison, c'est la ville.

4.8.4 Dire au féminin : du souci à la ruse

La femme folle réserve son proverbe alimentaire (v. 17), à mi-chemin entre sagesse et racolage, au seul « dépourvu de cœur », qui n'en est pas à sa première « déviance ». C'est un initié qui saura comprendre l'invitation mystérieuse du verset 17. Les prises de paroles par des femmes bibliques ne sont pas anodines

et moins courantes qu'on pourrait le croire. Une exploration approfondie des occurrences de la racine **אמר** dans l'ensemble de la Bible hébraïque mène à quelques découvertes intéressantes.

4.8.4.1 Idéauté, conjugalité et maternité d'une parole

Les « livres de femmes », Ruth et Esther, sont évidemment ceux qui contiennent le plus d'occurrences du verbe **אמר** ayant une ou plusieurs femmes pour sujet. Rébecca⁵⁷⁴ la femme hospitalière par excellence, Ruth⁵⁷⁵ la Moabite et Esther⁵⁷⁶ la Juive offrent toutes trois un profil de « femme de valeur », de femme idéale. Elles se démarquent par leur dévouement exceptionnel et leur potentiel d'épouses exemplaires. Au contraire de ces femmes, la prise de parole de la femme folle n'est l'occasion ni de ce parfait dévouement de la femme à marier incarné par Rébecca, Ruth et Esther, ni du souci maternel « performé » dans bien d'autres paroles féminines. En effet, en plus des héroïnes déjà mentionnées, les narrateurs accordent la parole aux femmes bibliques, d'abord et avant tout, afin qu'elles nomment leurs fils⁵⁷⁷ ou expriment leur souci de mères⁵⁷⁸. Les mères sont effectivement très nombreuses dans cette seconde catégorie de femmes qui s'inquiètent et discourent sur leurs fils : Hagar (Gn 21,16), Rébecca (Gn 25,22 ; 27,6.13.42.46), la fille de Pharaon, mère adoptive de Moïse et la sœur de ce dernier (Ex 2,6.7.8.9.10), la mère de Samson (Jg 13,6.10.23⁵⁷⁹), la mère de

⁵⁷⁴ Cf. Gn 24,14.18.19.24.25.44.46.47.58.65.

⁵⁷⁵ Cf. Rt 1,10 ; 2,2.7.10.13.21 ; 3,5.9.11.17. La belle-mère prend aussi la parole de manière exemplaire (Rt 1,8.11.15.16.20 ; 2,19.20.22 ; 3,1.16.18).

⁵⁷⁶ Cf. Est 2,2 ; 4,10.15 ; 5,4.7.9.13 ; 7,3.6 ; 8,5.

⁵⁷⁷ C'est notamment le cas d'Eve (Gn 4,1), de Sarah (Gn 21,6.7), de Léah et de Rachel (Gn 29,32-35 ; 30,1.3.6.8.11.13-16.18.20.33).

⁵⁷⁸ La maternité est aussi mise de l'avant dans les prises de parole des sages-femmes (Gn 35,17 ; 38,29 ; Ex 1,19).

⁵⁷⁹ La mère de Samson s'adresse à son époux, Manoah, à propos de la visite de l'homme de Dieu.

Micah (Jg 17,2-3), Hannah (1 S 1,11.15.18.22.26 ; 2,1), la femme de Pinehas (1 S 4,22), Bathsheba à propos de sa grossesse (2 S 11,5), le récit fictif de la femme de Teqoa mettant en scène ses fils (2 S 14,4.5.9.11.12.13.15.17-19), la veuve de Sarepta et la Shounammite dont les fils sont ressuscités par les prophètes Élie et Élisée ainsi que la veuve d'un fils de prophète dont les fils sont menacés d'esclavage (1 R 17, 12.18.24 ; 2 R 4,2.6.9.13.16.22-24.26.28.30). C'est aussi un souci maternel devenu monstrueux qui s'exprime dans les paroles des mères prostituées et des mères cannibales qui se disputent le fils (sur)vivant pour le posséder, le couper en deux ou le manger (1 R 3,17.22.23.26 ; 2 R 6,28). La femme folle, comme je le mentionnais déjà à propos de Yaël, a sans doute plus en commun avec ces mères « indignes » qu'avec les matriarches et autres mères bibliques qui vivent et meurent pour leurs enfants (cf. Gn 35,17 ; 1 S 4,22). Son souci n'est pas maternel, car les rédacteurs de Pr 1-9 présentent plutôt sa visée comme mortifère (Pr 9,18).

4.8.4.2 Mensonges, ruses et domination masculine

Au verset suivant, elle annonce d'ailleurs de la douceur et des délices alors qu'elle entraîne ses invités au She'ôl. Son dire est mensonger. Elle n'hésite pas à faire usage de la ruse. À cet égard, elle se tient en bonne compagnie comme en témoignent plusieurs « dire » féminins. D'autres femmes bibliques rusent et mentent, le plus souvent dans l'intérêt d'un homme, notamment le mari ou le fils : Sarah pour se faire passer pour la sœur d'Abraham (Gn 12,13 ; 20,5.13), Rébecca pour que Jacob obtienne la bénédiction paternelle d'Esau (Gn 27,6), les filles de Lot, en particulier l'aînée, pour obtenir une descendance (Gn 19,31.34), Tamar pour obtenir un mari et une descendance (Gn 38,16-18.25), Rahab pour protéger les espions israélites (Jos 2,4.16.21), Bathsheba dans l'intérêt de

Salomon (1 R 1,13.17.31 ; 2,13.14.16-18.20-21), Mikal pour protéger David (1 S 19,14.17), la femme de Teqoa afin que le roi David pardonne à son fils Absalom (2 S 14,4.5.9.11-13.15.17-19), la femme qui dissimule Ahimaatz et Jonathan (2 S 17,20), la femme de Jéroboam (1 R 14,7), Izebel qui annonce à Ahab qu'il peut s'emparer de la vigne de Naboth, mis à mort (1 R 21, 15), etc. On dirait presque que les rédacteurs prennent un certain plaisir à représenter des femmes aux discours trompeurs.

On compte par ailleurs quelques cas, plus dispersés, où les femmes font, par le biais de leurs discours, acte de dissimulation dans leur seul intérêt et non celui de leur mari ou de leur fils : Ève (Gn 3,13), Rachel (Gn 31,35), la femme de Potiphar pour se venger de Joseph (Gn 39,14) ; Yaël pour mettre Sisera à mort et humilier Baraq (Jg 4,18.22) ; la femme timnite de Samson (Jg 14,16) pour survivre et Delilah (Jg 16,6.9.10.12-14.20) pour vendre son amant aux Philistins ; la Babylone personnifiée qui se ment à elle-même (Is 47,7.8.10) ; Jérusalem et la femme adultère qui nient leurs comportements transgressifs respectifs (Jr 2,20.23.25.35 ; Pr 30,20), etc. De même, comme j'ai eu l'occasion de l'analyser au chapitre 3, Izebel, frondeuse, insulte Yéhou en l'assimilant à l'usurpateur Zimri (2 R 9,31). Ces femmes ont en commun de détenir un certain pouvoir et d'en faire usage pour contrôler la situation à leur avantage. Certaines font des reproches, d'autres de fausses accusations. La femme folle, à son tour, manipule, elle aussi, hommes et réalité.

4.8.4.3 La parole efficace de la femme folle

Du haut de son trône, Folie incarne par ailleurs une femme de pouvoir, tout

comme les autres reines ou femmes royales : la souveraine de Saba (1 R 10,6 ; 2 Ch 9,5), Mikal (2 S 6,20), Bathsheba, Izebel (1 R 21,15), les femmes royales abandonnées par le roi Ezékias (Jr 38,22) et Esther. Sa parole se veut efficace et autoritaire. Cette parole de la femme folle, les rédacteurs la veulent cependant aussi inefficace que celles des reines étrangères Izebel et Athaliah (2 Ch 23,13) et de la royale et critique épouse de David, Mikal.

Établir un parallèle entre la femme folle et des femmes intelligentes et sages qui prennent la parole dans la Bible hébraïque peut aussi constituer une piste intéressante. Non seulement la femme folle a-t-elle déjà beaucoup en commun avec sa rivale, Sagesse (Pr 9,4), mais aussi, comme j'aurai l'occasion de le démontrer dans la section suivante, son « discours-repas » au verset 17 a une forte saveur sapientiale, qui mène à la comparer aux praticiennes de différents discours : sapientiel avec Sagesse (Pr 1,21 ; 9,4) et la reine de Saba (1 R 10,6 ; 2 Ch 9,5) ; théologique avec Sarah (Gn 16,13), Rahab (Jos 2,9) et Hannah (1 S 2,1) ; rituel avec les femmes aux prises avec les « eaux amères (Nb 5,22), la loi du lévirat (Dt 25,7.9), la circoncision performée par Tsipporah (Ex 4,25.26) et le rite de deuil de la fille de Jephté (Jg 11,36.37) ; prophétique avec Déborah (Jg 4,6.9.14) et Houldah (2 R 22,15 ; 2 Ch 34,23) ; occulte avec la nécromancienne d'Ein-Dor (1 S 28, 9.11.12.13.14.21) ; persuasif avec les femmes avisées Abigéïl (1 S 25,19.24.41), la femme de Teqoa (2 S 14) et la femme d'Abel Beth-Maacah (2 S 20,17.18.21). Le savoir de la femme folle, au contraire de ces femmes, sonne faux. Il est mortifère comme celui du She'ôl (Pr 30,16), mensonger comme celui de la femme adultère (Pr 30,20). Elle prononce la mort comme l'épouse anonyme de Job⁵⁸⁰ et Zéresh, la femme de Haman (Job 2,9 ; Est 5,14).

⁵⁸⁰ Job la traite d'ailleurs de הַבְּלִיָּה, « stupide », « immorale », à cause de ses paroles.

4.8.4.4 Les dires alimentaire et érotique

Dans un dernier temps, deux autres thématiques portées par les « dires » féminins méritent notre attention puisqu'elles traversent toutes deux la signification du verset 17 qui sera analysé dans la prochaine section : la sexualité et le nourrir. La sexualité est en effet abordée par les femmes bibliques en quelques occasions. Je note plusieurs cas de personnifications ou de métaphores telles que l'épouse infidèle d'Osée (Os 2,7.9.14), la femme étrange de Pr 7,13, la femme adultère de Pr 30,20 et la Jérusalem personnifiée (Jr 2). La femme folle est donc très bien entourée. Quelques femmes bibliques font aussi partie de cette catégorie : Saraï qui encourage son mari à s'unir à sa servante Hagar (Gn 16,2.5), la fille aînée de Lot qui suggère à sa sœur qu'elles saoulent et couchent avec leur père (Gn 19,31.34), mais aussi la femme timnite de Samson et Delilah qui font œuvre de séduction auprès de lui afin d'accéder à ses secrets (Jg 14,16 ; 16) et Ruth qui vient « dormir » aux pieds de Boaz dans une scène aux claires connotations sexuelles (Rt 3). Tamar prend aussi la parole pour tenter d'empêcher la violence sexuelle dont elle est la victime (2 S 13,12.16), alors que Bathsheba en nomme le résultat : sa grossesse (1 R 1,1.7). La femme folle, bien au contraire, est représentée sous des traits de dangerosité qui n'ont rien à voir avec la violence des rapports sociaux de sexe « réels » entre hommes et femmes. Sa représentation est manipulée par le biais d'un fantasme misogyne où c'est elle la menace, la femme fatale, aux côtés de Delilah et autres femmes étranges. Le patriarcat disparaît du champ de vision alors que les rédacteurs amplifient, jusqu'au grotesque, le pouvoir de séduction dont les jeunes hommes seraient les victimes en Pr 1-9.

Finalement, je souhaite souligner que la femme folle est loin d'être la seule

femme à prendre la parole pour offrir à boire et à manger. J'ai déjà mentionné la présence de plusieurs femmes « hospitalières » : Rébecca, la veuve de Sarepta et la Shounammite, mais aussi Abigaïl qui sauve ses gens en allant au devant de David et de ses hommes pour les nourrir (1 S 25) (McKinlay, 1996, p. 81), la nécromancienne d'Ein-Dor qui réconforte Saül en le sustentant (2 S 28,21) et Esther qui invite le roi et Haman à son banquet (Est 5,7). Rappelons que le repas et la nourriture dont il est constitué est un important lieu de circulation du pouvoir en plus de former, d'un point de vue normatif et stéréotypé, une extension de la fonction « maternante/réconfortante » des femmes (cf. 2 R 4, 1-7) qui s'exprime d'ailleurs envers tous les hommes et non exclusivement envers les fils (cf. Izebel en 1 R 21,7 et Tamar en 2 R 13). Les mères cannibales (2 R 6,28) représentent un parfait renversement de cette « norme maternelle ».

La femme folle vient prolonger cette insubordination du point de vue du genre et de la moralité dans son invitation. Cependant, la subversion est de courte durée. Celle-ci est récupérée, à l'autre extrémité, par le fantasme de la « femme fatale » qui se déploie, de manière biblique, en Pr 1-9. Son profil de femme « étrangère » participe par ailleurs à cette diabolisation. En effet, à l'exception des quelques femmes étrangères « bienveillantes » et assimilées, dont Ruth est la plus éminente représentante, les étrangères qui prennent la parole dans la Bible hébraïque sont toutes représentées de manière à instiller la méfiance en raison de leur lien avec la sexualité et la violence (la femme de Potiphar, Tsipporah, la fiancée timnite anonyme de Samson, Delilah, Yaël, Bathsheba, Izebel, Athaliah et Zéresh).

Bref, la femme folle a recours à des stratégies discursives très différentes pour s'adresser d'abord au naïf, ensuite à l'insensé. Au lieu de la simple rencontre

qu'elle cherche à susciter avec le naïf, elle fait une proposition d'emblée plus intime à l'insensé.

4.9 Pr 9,17 : Partage du repas : rencontre sexuelle... ou interculturelle ?

4.9.1 Micro-structure du verset 17

Comme je l'ai déjà mentionné dans l'analyse du verset précédent (cf. *supra*), la seconde demi-ligne du verset 16 vient en fait introduire le discours de la femme folle au « dépourvu de cœur », un proverbe auquel le verset 17 est consacré (McKane, 1970, p. 366 ; Sneed, 2007, p. 8 ; Waltke, 2004, p. 445). Il peut d'abord être intéressant de comparer la structure des versets 5 et 17 puisqu'il s'agit, dans un cas comme dans l'autre, d'une présentation des « aliments » proposés par la Sagesse et la femme folle. L'invitation au repas de Sagesse est plus claire puisqu'elle la ponctue de verbes à l'impératif (וַיִּשְׁחַרְחֹרְחֵם/לִכְבוֹ), des « ordres » adressés à l'insensé (cf. Waltke, 2004, p. 437). Elle précise d'ailleurs que la préparation du repas est son œuvre (תַּקְדֵּחִי, « je touillai »). On y retrouve la paire fixe ougaritique לָחֵם, « manger », et שָׁחָה, « boire » (Avishur, 1984, p. 8; Clifford, 1999, p. 104; Lichtenstein, 1968, p. 27 ; Miles, 2004, p. 91). Avec la présence du pain/nourriture (לָחֵם) et du vin (יַיִן), une autre paire ougaritique de synonymes qui représente à elle seule l'entièreté du repas, je propose la formule suivante pour le verset 5 : $ab^{\alpha}b^{\alpha} / b^{\omega}b^{\omega}c$. Je soutiens en effet qu'il s'agit, du moins partiellement ($b^{\alpha}b^{\alpha} / b^{\omega}b^{\omega}$), d'un parallélisme synthétique de type bipolaire : « mangez de mon pain [2x לָחֵם] et buvez de mon vin [...], soit $\alpha + \omega = \Sigma$ (Girard, 1994, p. 46). Bref, Sagesse insiste sur les activités essentielles, constitutives d'un banquet : manger et boire. La femme folle s'y prend d'une tout autre façon.

D'abord, elle ne dispose pas des produits luxueux de sa rivale. Au pain ou à la viande abattue⁵⁸¹ (cf. Pr 9,2 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 203 ; McKane, 1970, p. 363) et au vin de cette dernière, elle propose les aliments de survie, un repas très simple : eau et pain (Sneed, 2007, p. 4 ; Waltke, 2004, p. 446). De plus, Sagesse offre ses aliments dans l'ordre suivant : nourriture solide (לחם), breuvage liquide (יין). La femme folle procède à l'inverse : le pain (לחם) succède à l'eau (cf. Clifford, 1999, p. 103). Yee la première a noté la structure chiasique (ab/b'a) unissant les versets 5 et 17 par le biais de l'isotopie alimentaire, en fonction de l'état solide ou liquide de chaque aliment (Yee, 1995, p. 123 ; cf. Miles, 2004, p. 98 ; Waltke, 2004, p. 445). Les deux femmes s'opposent jusque dans l'ordre de leurs menus respectifs. Miles observe par ailleurs qu'il y a une assonance de type *a-i* entre les termes יין et מים. Néanmoins, son insistance sur le parallélisme entre les repas me semble moins convaincante lorsqu'il extrapole en considérant la « contiguïté phonémique » entre la racine נב, « volé » et נב, « raisins ». Ce rapprochement le mène à affirmer : « Semiotically, therefore, the signs do not unequivocally exclude wine from the fête of Folly » (Miles, 2004, p. 98). Il ne semble pas avoir saisi l'accent mis sur la pauvreté du repas de Folie à laquelle suppléent les adjectifs et compléments, ajoutant un vernis de mystère et d'érotisme (Sneed, 2007, p. 4).

Le verset 17 semble lui aussi se présenter structurellement comme un parallélisme synthétique de type bipolaire. מים, « eaux », et לחם, « pain », constituent certainement une paire (cf. Avishur, 1984, p. 263) permettant d'exprimer la totalité d'un repas frugal. Les autres termes, verbes et compléments du nom, entretiennent plutôt des relations synonymiques les uns

⁵⁸¹ Lichtenstein rappelle que « the sequence of meat-wine in ancient Near Eastern banquet descriptions seems to be a literary convention of considerable antiquity and wide distribution » (1968, p. 24 ; cf. Waltke, 2004, p. 434). Is 22,13 est l'un des passages bibliques qui reprend cette convention littéraire. On retrouve aussi celle-ci dans le Nouveau Testament : Jn 6,51-55.

avec les autres (cf Girard, 1994, p. 56 ; Sneed, 2007, p. 9). Ils viennent (sur)qualifier chacun des aliments du repas. Rappelons avec Girard que « le rapport polaire de deux seuls termes suffit pour que le parallélisme soit synthétique » (1994, p. 55). Ainsi, on obtient la formule structurelle suivante $a^{\omega}bc/a^{\omega}b^{\omega}c^{\omega}$, soit מִים(a^{ω}), גִּנְזִיּוֹת(b), יִמְחֶקוּ(c)/ וְלֶחֶם(a^{ω}), סֶחָרִים(b), יִנְעָם(c^{ω}). Les premiers termes de chaque demi-ligne tiennent lieu de synthèse du repas alors qu'à travers les compléments du nom et les verbes s'établit un parallélisme de type synonymique où on insiste à la fois sur le caractère illicite et savoureux du repas en question (Goff, 2008, p. 28).

4.9.2 Banquet de Sagesse et pitance de la femme folle

Plusieurs auteurs ont tracé nombre de parallèles entre le banquet de Sagesse et d'autres festins légendaires ou mythiques du Proche-Orient ancien, en particulier ceux organisés par des divinités. L'existence du banquet en tant que motif littéraire dans les textes anciens du Proche-Orient n'est effectivement plus à démontrer (Fontaine, 2002, p. 100, 137 ; Murphy, 1998, p. 57-58). Cette thématique mérite qu'on l'aborde brièvement puisqu'elle n'est pas sans impact sur la manière d'interpréter l'autre invitation à manger, celle de la femme folle en Pr 9, 13-18. Lichtenstein est celui qui a traité le plus en profondeur cette question dans un texte datant de 1968. Le parallèle principal au cœur de son étude concerne les banquets de Sagesse (Pr 9,1-6) et de la reine Hurriya dans la légende ougaritique du roi Keret (Lichtenstein, 1968, p. 19 ; Murphy, 1998, p. 57 ; Waltke, 2004, p. 435). Les deux récits font état de la préparation du repas, puis de l'appel des invités (Lichtenstein, 1968, p. 21 ; Waltke, 2004, p. 430). Quelques autres textes font la démonstration du même procédé littéraire où s'enchaînent la préparation du repas, puis l'invitation : le banquet du dieu El

(KTU 1.114, 2-4), le mythe akkadien des dieux Nergal et Ereshkigal, le mythe hittite des Illuyankas (Fox, 2000, p. 299 ; Lichtenstein, 1968, p. 22-23). On retrouve le même type de motif littéraire conventionnel dans l'épopée ougaritique de Baal⁵⁸², soit le banquet inaugural du palais⁵⁸³ de ce dernier (KTU 1.4. VI-VII ; Clifford, 1999, p. 103, 106 ; Lichtenstein, 1968, p. 21-22 ; Mies, 2001, p. 168 ; Miles, 2004, p. 91 ; Sandelin, 1986, p. 23 ; Waltke, 2004, p. 432). Ce texte fournit d'ailleurs un autre point de comparaison fort intéressant puisque Sagesse, comme le dieu Baal, dispose d'une nouvelle demeure (cf. Pr 9,1). Son festin ne vise-t-il pas lui aussi à célébrer son nouveau logis ? Plusieurs exégètes ont en effet interprété ces versets comme étant une invitation à un banquet de dédicace (Ansberry, 2011, p. 62 ; Clifford, 1999, p. 103, 106 ; Mies, 2001, p. 167 ; Miles, 2004, p. 90 ; Waltke, 2004, p. 432 ; Whybray, 1994, p. 142), à l'image de ce que l'on retrouve aussi sous le règne de Salomon, suite à la construction du Temple (1 R 8,1-5) (Clifford, 1999, p. 103 ; Miles, 2004, p. 90). Ces comparaisons mènent à constater l'aura de royauté et de divinité de Sagesse (Mies⁵⁸⁴, 2001, p. 167 ; Miles, 2004, p. 91-92). Qu'en est-il de la femme folle ? La femme siège certes sur un trône, telle une souveraine, mais elle n'a construit aucune maison (cf. Miles, 2004, p. 97).

4.9.2.1 L'invitation personnelle de la femme folle

J'ai par ailleurs déjà mentionné le fait qu'il n'y a aucune préparation culinaire dans le court portrait de la femme folle (cf. *supra*). Cet élément de convention

⁵⁸² Cf. aussi le banquet du dieu El (KTU 1.114.2-4).

⁵⁸³ Cf. aussi le banquet de dédicace du palais du roi Ashurnasirpal II (883-859) (Waltke, 2004, p. 432).

⁵⁸⁴ Mies en déduit que Sagesse occupe une fonction masculine, ce qui lui fournit un argument de plus pour nier la féminité de la personnification sapientielle (2001, p. 169). Ce n'est pas le propos de ce chapitre, mais j'espère y démontrer que les femmes sont elles aussi représentées organisant des banquets dans la littérature ancienne.

littéraire ne s'applique pas à elle. Elle offre très peu, un maigre repas de subsistance (cf. Sneed, 2007, p. 4). Cependant, on retrouve de son côté, comme de celui de Sagesse et de bien d'autres personnages des textes du Proche-Orient ancien, « the presence of a somewhat formulaic verbatim invitation [that] may be considered a distinct element, or motif in ancient Near Eastern banquet descriptions » (Lichtenstein, 1968, p. 24). La femme folle énonce elle-même son invitation. Sa voix résonne dans le texte, comme celles de Sagesse et de la femme adultère de Pr 30,20 (cf. Fontaine, 2002, p. 43 ; Weeks, 2007, p. 43).

4.9.2.2 La femme folle et les déesses Anat et Ishtar

Plusieurs auteur.e.s ont noté l'existence de mythes où des déesses invitent des héros à partager leur repas et/ou leur couche (Clifford, 1999, p. 107 ; Fontaine, 2002, p. 120 ; Murphy, 1998, p. 59), ce que Clifford a nommé « epic type-scene of rebuffed seduction » (1993, p. 69-70 dans Fox, 2000, p. 304). Dans l'épopée d'Aqhat que j'ai déjà eu l'occasion d'aborder dans les chapitres consacrés à Yaël, la déesse Anat offre la vie éternelle au héros en échange de son arc, symbole de sexualité et de virilité. Il refuse et elle l'invite à une partie de chasse où elle lui sert à boire et à manger, une invitation qui dissimule les intentions meurtrières de la déesse. Le parallèle avec Sagesse ne fonctionne qu'à moitié. Au contraire de cette dernière (cf. Pr 9,6.11), la proposition de la déesse devient très vite mortifère (cf. Clifford, 1999, p. 104, 107). Le rapprochement se fait dès lors d'emblée avec la femme folle (cf. Clifford, 1975, p. 305-306 ; 1999, p. 107 ; Fontaine, 2002, p. 141-142 ; Mies, 2001, p. 170 ; Miles, 2004, p. 98 ; Murphy, 1998, p. 59 ; Yoder, 2009, p. 100). Son invitation mène, elle aussi, à la mort (Fontaine, 2002, p. 142). D'ailleurs, on retrouve le même type de scénario avec d'autres femmes ou déesses auxquelles un homme refuse quelque chose. Par

exemple, dans la tablette VI (version ninivite) de l'épopée de Gilgamesh, la déesse Ishtar veut que ce dernier devienne son mari/amant. Gilgamesh refuse et insulte la déesse. Ishtar cherchera donc à le faire mourir (Clifford, 1999, p. 107; Mies, 2001, p. 170 ; Yoder, 2009, p. 100). Sans postuler quelque influence, on se doit de reconnaître que la femme folle se rapproche de ces déesses en raison de leur orientation mortifère commune dans ces récits. Cependant, au contraire d'Ishtar et d'Anat, la femme folle n'essuie aucun refus qui puisse provoquer sa colère et sa violence. Certes, son banquet est un piège, mais elle ne l'explique d'aucune façon. Fontaine pousse le parallèle avec la déesse Anat jusqu'à proposer que Folie soit elle aussi en quête d'un objet « précieux » : non pas l'arc, mais le phallus (Fontaine, 2002, p.142). Il n'est pourtant pas utile de psychanalyser le texte de la sorte et de faire de cette personnification une figure « phallophage ». La femme folle ne cherche pas à départir le naïf ou l'insensé de sa virilité. Elle tente plutôt de s'associer avec l'un et l'autre. C'est ce lien, cette intimité avec une femme, possiblement native, contre laquelle les rédacteurs du chapitre 9 mettent en garde.

4.9.2.3 Quelques parallèles intrabibliques : l'extrême simplicité d'un menu

Quelques parallèles bibliques sont aussi dignes d'intérêt. Toutes et tous s'entendent sur la similitude entre le festin de Sagesse (Pr 9,1-6) et celui de Dieu (Is 55,1-5) : d'un côté plats et breuvages vivifient et assagissent⁵⁸⁵, de l'autre, ils garantissent à la fois la vitalité et une alliance éternelle (Clifford, 1999, p. 104 ; Murphy, 1998, p. 58 ; Blenkinsopp, 1991, p. 461-462 ; Baumann, 1996, p. 218-219 ; Mies, 2001, p. 168 ; Miles, 2004, p. 90 ; Waltke, 2004, p. 434).

⁵⁸⁵ Cf Sir 15,3 ; 24,21 ; Jn 6,35-40 (Clifford, 1999, p. 105).

D'autres passages mettent plutôt en scène des banquets culturels de type *marzeah*, par exemple en Is 65,11-14 et Am 6,4-6 (cf. *supra* chapitre 3) (Blenkinsopp, 1991, p. 462 ; Fox, 2000, p. 305 ; Waltke, 2004, p. 434). L'institution du *marzeah*, est pourtant si mal connue qu'il serait difficile d'établir des rapprochements éclairants avec le repas de Sagesse ou même celui proposé par Folie. On mentionne par ailleurs d'autres banquets, grecs ou perses, avec lesquels les repas de Sagesse et de la femme folle pourraient avoir des points communs (Fox, 2000, p. 305-306 ; Maier, 1998, p. 103). Cependant, le menu et la présentation des aliments par la femme folle sont si simples qu'il est difficile de s'adonner à l'un ou l'autre comparatisme. Une observation de Maier retient pourtant mon attention puisqu'elle suggère que « perhaps the authors of Proverbs 1-9 are to some extent challenged by this custom which favours social contact with unfamiliar women » (1998, p. 103). Le banquet est effectivement un lieu par excellence de rencontre entre les sexes, mais aussi entre les cultures. N'est-ce pas les contacts entre différents groupes et classes que l'on cherche à prévenir en Pr 9,13-18 ? Il semble en effet que la femme folle représente cette menace du mélange.

Fox soutient pour sa part qu'il n'est pas nécessaire de se lancer dans une entreprise de comparatisme des littératures anciennes du Proche-Orient puisque l'invitation au repas de Pr 9,13-18 correspond surtout à un développement de l'invitation de la femme étrange de Pr 7,14-17 (Fox, 2000, p. 305). Il souligne par ailleurs que la métaphore alimentaire pour signifier l'alternative entre vie et mort, sagesse et folie, est aussi présente en d'autres passages de Pr 1-9 : 3,18 ; 4,17 ; 8,19, une liste à laquelle j'ajouterais Pr 1,31 (Fox, 2000, p. 245-246, 305). En raison des sacrifices dont il est question en Pr 7,14, plusieurs n'hésiteront d'ailleurs pas à interpréter Pr 9,17 à l'aune de cette même thématique. Cependant, il n'est aucunement question d'un sacrifice,

cultuel (Pr 7,14) ou séculier (Pr 9,2⁵⁸⁶), dans le portrait de la femme folle. L'affirmation de Van Leeuwen selon laquelle l'eau et le pain qu'elle offre sont un « by-product of sacrifice » (Van Leeuwen, 1997, p. 102 *dans* Kim, 2010, p. 345, note 114) ne repose sur aucun fondement solide. Dans le même ordre d'idées, plusieurs, à la suite de Boström, ont proposé de comprendre la femme étrange de Pr 7 comme une prostituée sacrée entraînant de même une compréhension en ces termes de la femme folle (Boström, 1935 *dans* Lelièvre & Maillot, 2000, p. 159ss). L'eau et le pain représenteraient le culte à la déesse Astarté et les activités sexuelles que ce dernier suppose (Boström, 1935 *dans* Fox, 2000, p. 303-305 ; Sandelin, 1986, p. 23). McKane est même allé plus loin suggérant que la Sagesse, comme la femme folle, incarne, rivalise ou est au service de la déesse de l'amour Astarté. Ainsi, les deux personnifications offriraient des repas cultuels et sacrificiels concurrents (Fontaine, 2002, p. 137-138; Fox, 2000, p. 304 ; McKane, 1970, p. 364-365, 367 ; McKinlay, 1996, p. 57-59 ; Sandelin, 1986, p. 23). À ce sujet, la position de Fox me semble la plus sage : « Lady Folly may well be modeled on a prostitute, but there is nothing cultic about her act » (Fox, 2000, p. 304). Dans un même ordre d'idées, Fontaine note le peu de points communs de la femme folle avec cette déesse (Fontaine, 2002, p. 138). Je cherche précisément à démontrer que la femme folle représente une menace avant tout sociale pour les rédacteurs. C'est la rencontre d'un certain type de femmes qu'ils craignent et non des prêtresses s'adonnant à des rites sexuels. La femme folle est sans l'ombre d'un doute l'objet de procédures de sexualisation et d'altérisation ethnique. Nul besoin de postuler une thèse sexo-culturelle pour soutenir cette affirmation.

⁵⁸⁶ À ce sujet, cf. notamment Miles, 2004, p. 90 et Sandelin, 1986, p. 21.

Bref, cette petite investigation permet de révéler la distance qui sépare le luxueux festin de la Sagesse, ressemblant en tous points aux banquets des souverain.e.s et des divinités, de la maigre pitance de la femme folle (cf. Fischer, 2010, p. 238). J'y reviendrai, mais d'un point de vue « festif », la femme de Pr 9,13-18 est aussi très différente de la femme étrange de Pr 7 avec ses sacrifices et son somptueux intérieur. Le menu de la femme folle, déroutant de simplicité, gagne plutôt à être comparé à celui des autres femmes bibliques « ordinaires » qui offrent pain et eau à leurs convives.

4.9.3 De l'instruction du corps ou du cœur ?

Si la simplicité du repas de la femme folle fait l'unanimité en exégèse, il en est de même de la sensualité implicite de sa proposition (cf. Ansberry, 2011, p. 63-64 ; Clifford, 1999, p. 107 ; Fox, 2000, p. 302 ; Goff, 2008, p. 28 ; Kim, 2010, p. 346-347 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 211 ; Maier, 1998, p. 97 ; McKane, 1970, p. 365-366 ; McKinlay, 1996, p. 57 ; Mies, 2001, p. 169 ; Murphy, 1998, p. 282 ; Waltke, 2004, p. 445 ; Weeks, 2007, p. 88, note 28, 95 ; Yee, 1995, p. 123 ; Yoder, 2009, p. 108). En effet, מֵיִם נְנוּבִים, « les eaux volées », et le לֶחֶם סֵתֵרִים, « pain des secrets », de Pr 9,17, présentent clairement des connotations sexuelles. Plusieurs reprennent la formule d'un « langage codé de prostituées » proposée par Lang pour désigner ces aliments (Lang, 1986, p. 108 ; cf. McKinlay, 1996, p. 57 ; 1999, p. 79 ; Mies, 2001, p. 169). Pr 9,17 fait partie d'une série de passages du livre des Proverbes qui expriment en effet l'association symbolique entre consommation de nourriture et sexualité : Pr 5,15-18 ; 7,18 ; 9,17 ; 30,20 (cf. Sneed, 2007, p. 7 ; Waltke, 2004, p. 446). Manger et boire correspondraient en fait à une métaphore de la relation sexuelle (cf. Clifford, 1999, p. 71 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 206 ; McKinlay, 1999, p. 79, note 4 ; Miles, 2004, p. 98 ; Müller, 2000, p. 261 ; Sneed,

2007, p. 7 ; Whybray, 1994, p. 148-149 ; Yoder, 2009, p. 88). Miles propose d'ailleurs que ce niveau métaphorique se trouve non seulement dans la proposition « proverbiale » de la femme folle, mais aussi dans l'invitation de Sagesse (Miles, 2004, p. 91). Sneed abonde dans le même sens lorsqu'il souligne que toutes deux font usage de séduction bien que l'érotisme de Sagesse soit plus subtil et moins assumé que celui des femmes étranges et folle (Blenkinsopp, 1991, p. 466 ; Murphy, 1988, p. 600-603 ; Sneed, 2007, p. 7-8 ; cf. Aletti, 1977, p. 132-133 ; Camp, 1995, p. 136 ; contre Mies, 2001, p. 177-181).

On note par ailleurs que le portrait de la femme folle et le Cantique des cantiques ont plusieurs mots de vocabulaire en commun, en particulier en Pr 9,17 avec la référence à la douceur (רֶמֶם) des eaux volées et au caractère délicieux (נֶזֶם) du pain des secrets. Les mêmes racines se trouvent toutes deux dans le discours amoureux des amant·e·s du Cantique (1,16 ; 2,3 ; 5,16 ; 7,7). Ce parallèle met en lumière la contiguïté entre érotisme et nourriture. Le repas ouvre en effet une brèche d'intimité entre deux ou plusieurs personnes, une zone de vulnérabilité et de proximité, une brèche dans laquelle se déploie assez facilement une forme ou l'autre d'érotisme. L'absorption de nourriture suppose donc toujours une proximité, mais aussi un certain danger. Tout partage de nourriture, tout repas, est un lieu de rencontre et c'est précisément la nature de cette rencontre que je souhaite préciser dans l'exploration du vocabulaire du verset 17, alors que la femme folle offre les « eaux volées » et le « pain des secrets ». Je souhaite en effet m'interroger sur le potentiel d'une lecture qui verrait se déployer dans l'invitation de la femme folle un type de rencontre qui, sous des dehors érotico-alimentaires, serait en fait le lieu d'une rencontre culturelle et donc de tensions entre rapatriés et natifs, en fonction de l'hypothèse de l'interdit des mariages exogamiques de l'époque perse.

Avant d'entreprendre cette étude minutieuse du vocabulaire de Pr 9,17, il est nécessaire de pousser la comparaison entre Sagesse et Folie jusque dans le domaine de l'instruction. Le repas ouvre en effet à plus d'un type d'intimité : à la sexualité peut très bien s'ajouter la transmission d'un savoir. D'ailleurs, si le champ sémantique de la nourriture vient signifier l'acquisition de la connaissance dans le portrait de Sagesse (cf. Pr 9,6), pourquoi en serait-il autrement avec la femme folle (cf. *supra*) (Boer, 1999, p. 84 ; Stone, 2005, p. 130-135) ? La majorité l'oppose simplement à Sagesse et sa proposition « vivifiante » (Pr 9,6.11) en précisant la conséquence et donc l'orientation éthique de son repas : elle mène au She'ôl, à la mort (Clifford, 1999, p. 103-105 ; Dell, 2009, p. 240 ; Fontaine, 2002, p. 142 ; McKinlay, 1999, p. 78 ; Miles, 2004, p. 87 ; Murphy, 1998, p. 59 ; Waltke, 2004, p. 429 ; Whybray, 1994, p. 56 ; Yee, 1995, p. 124-125). La nourriture qu'elle offre est toxique (Fox, 2000, p. 305). McKane va plus loin. Il parle de « nourriture spirituelle » en ce qui concerne le repas de Sagesse, représentante de YHWH, à laquelle il oppose la relation sexuelle – lourdement « matérielle » – et donc les aliments mortifères de la femme folle, adepte de cultes étrangers (McKane, 1970, p. 364-65 ; cf. aussi Waltke, 2004, p. 429, 435-437). Le même auteur tient à préciser que la femme folle n'est pas une enseignante comme Sagesse. Amante, elle se consacre uniquement aux plaisirs charnels (McKane, 1970, p. 366). Il me semble restreindre intentionnellement les interprétations possibles de la personnification de la folie. Whybray oppose lui aussi les repas de manière irréconciliable : d'un côté l'instruction, de l'autre l'intimité sexuelle (Whybray, 1994, p. 148). Maier précise avec raison que cette compréhension des deux femmes et de leurs invitations est celle du narrateur (Maier, 1998, p. 97). Lectrices et lecteurs n'ont pas à la reconduire sans la questionner. Il me semble impératif de décroisonner les significations attribuées à l'une et l'autre personnifications. L'arrière-plan général de Pr 1-9 permet d'ailleurs de mieux cerner la circulation des référents

érotiques et sapientiaux entre Sagesse et femmes étranges (cf. Aletti, 1977, p. 132-133, 135) De la même manière qu'il y a consommation de « rouleaux » chez Jérémie ou Ézéchiël, il y a manducation de la sagesse (cf. McKinlay, 1999, p. 78) ou d'un savoir alternatif en Pr 9,17. Le terme *לֶחֶם*, « savoureux ou délicieux », qui se rapporte au pain des secrets, s'applique à la connaissance (*דַּעַת*) en Pr 2,10. Dans un article sur la Sagesse en Pr 9, Sneed soutient d'ailleurs l'idée d'une véritable sagesse « folle » qu'il nomme *White Trash* et qu'il considère comme étant même plus « sapientielle » que Sagesse puisque la femme folle récite un proverbe : « Les eaux volées sont douces et le pain des secrets délicieux » (Sneed, 2007, p. 8-10). Encore une fois, un tel constat mène à la déstabilisation de l'opposition simple entre Sagesse et Folie. Ces eaux et ce pain correspondent précisément à un savoir alternatif à celui de la Sagesse lorsqu'elle fonde une éthique/érotique normative qu'elle s'empresse néanmoins de déconstruire par sa performance excessive (Stuart, 2006, p. 328). L'opposition entre Sagesse et la femme folle est non seulement un affrontement d'idées, comme le vocabulaire sapientiel permet d'ailleurs de le confirmer, mais sans doute aussi de valeurs et de pratiques sociales (cf. Maier, 1998, p. 103). On attribue bel et bien une position sapientielle à la femme folle (Miles, 2004, p. 92). Elle offre ce qui est le plus savoureux, le plus attirant : l'illicite, l'interdit (Fox, 2000, p. ; Goff, 2008, p. 28 ; Sneed, 2007, p. 8 ; Weeks, 2007, p. 150 ; Whybray, 1994, p. 149 ; Yoder, 2009, p. 108). On ne peut nier le caractère sapientiel de son éthique/érotique paradoxale (Sneed, 2007, p. 8).

L'association entre sexualité, nourriture et sagesse que l'on retrouve en Pr 1-9 est en fait présente dans nombre de textes anciens, entre autres dans l'épopée de Gilgamesh alors qu'une prostituée initie le héros *Enkidu* à la civilisation par le biais de la sexualité et de l'alimentation (Boer, 1999, p. 81 ; Maier, 1998, p. 98 ; McKinlay, 1996, p. 57 ; 1999, p. 79). Alors que les connotations sexuelles ne

causent aucun problème lorsqu'il s'agit de Sagesse, une telle sexualisation de la femme folle la stigmatise d'emblée et la pose comme menace devant susciter la méfiance. Il s'agit de l'une des stratégies auxquelles les rédacteurs ont recours pour montrer du doigt et proscrire par la même occasion les relations avec certaines femmes : celles qui n'ont pas connu l'exil.

4.9.4 Eau et pain : l'alimentation de base de la femme folle

Avant de m'intéresser spécifiquement à chacun des éléments proposés dans le proverbe de la femme folle, je souhaite m'attarder brièvement à la signification de la paire qu'ils constituent. L'eau et le pain correspondent à la base de l'alimentation, le repas dans sa forme la plus élémentaire. Leurs co-occurrences sont fréquentes dans la Bible hébraïque, la plupart du temps⁵⁸⁷ dans l'ordre inverse de celui proposé par la femme folle : d'abord le pain, ensuite l'eau. C'est la nourriture sans faste, le minimum nécessaire qui assure la survie⁵⁸⁸ alors que pairé avec le vin, le יָיִן est désormais le plat à l'honneur dans un festin, notamment celui de Sagesse (Pr 9,2.5) (Dommershausen, 1995, p. 522-524). C'est précisément ce qu'Abraham donne à Hagar lorsqu'il l'expulse dans le désert avec son enfant (Gn 21,14-15). La vie est en péril sans cette nourriture et cette eau (cf. Nb 21,5 ; 1 S 30,11-12 ; 1 R 18,4.13 ; Is 3,1 ; 21,14 ; Jr 38,6.9 ; Ez 4,16.17, Ps 105,40.41, Job 22,7, etc.). L'eau, à elle seule, représente évidemment la condition de survie dans bien des récits bibliques. J'ai déjà eu l'occasion d'aborder cette thématique dans les deux premiers chapitres avec la demande d'eau de Sisera, le général en fuite (Jg 4,19 ; 5,25). Achsah qui demande des

⁵⁸⁷ Job 22,7 fait aussi partie des exceptions.

⁵⁸⁸ Y compris à l'ennemi (2R 6,22 ; Pr 25,21). On réserve le pain et l'eau de « l'oppression » (אֶרֶץ) aux prisonniers (1 R 22,27 ; Is 30,20).

réservoirs à son père Caleb, à la suite de son mariage (Jos 15,19 et Jg 1,15), en est un autre exemple. Il n'y a pas de vie sans eau.

Le pain et l'eau signifient aussi métonymiquement l'entrée en relation par le biais de l'hospitalité (cf. Gn 18,4). Le refus d'accorder ces ressources à un visiteur n'est pas sans conséquence. Naval court le risque de voir sa population décimée en raison de son refus de nourrir⁵⁸⁹ et de désaltérer David et ses hommes (1 S 25,11). Par ailleurs, certains récits bibliques viennent démontrer, à l'opposé, le danger d'accepter une invitation à manger et à boire en mauvaise compagnie : l'homme de Dieu ne devait partager le repas de personne. Un prophète le piège et le mène à transgresser sa règle. Il en mourra, tué par un lion (cf. 1 R 13,8-22). De même, c'est auprès de ses amants que l'épouse adultère et idolâtre d'Osée mange et boit (Os 2,7), ce qui témoigne de ses mauvais choix en termes de relations. Elle sera punie. C'est un péril tout aussi sérieux qui attend les jeunes hommes qui accepteront l'invitation de la femme folle. Son hospitalité, au contraire de celle de la veuve de Sarepta (1 R 17,10), n'est pas vivifiante – pour son invité comme pour elle-même –, mais mortifère. La relation hospitalière/nourricière est déjà une « entrée en intimité » et donc une mise en danger qui doit être considérée très sérieusement d'un côté comme de l'autre. D'ailleurs, la femme folle orne la simplicité de sa proposition alimentaire à l'aide de verbes et de compléments du nom qui insistent sur le caractère illicite et savoureux de ce menu élémentaire. Elle a à la fois moins et plus à offrir que Sagesse. Au caractère festif d'un repas collectivement partagé dans la joie, à la suite de l'instruction donnée par le prêtre Esdras, Néhémie et les lévites (Ne

⁵⁸⁹ À l'inverse, le roi d'Assyrie, par l'intermédiaire du Rabshakeh, propose aux émissaires du roi Hézékiah (Judah), dont la ville est assiégée, de retourner à une vie « normale », boire et manger, en cessant de résister sur la muraille (2 R 18,31.32 ; Is 36,16.17).

8,12), la femme folle oppose un proverbe ambigu et hermétique, une intimité secrète.

4.9.5 La douceur des eaux volées

Le première partie du verset 17 présente le breuvage : les eaux (מים). Celles-ci sont d'emblée connotées de manière érotique. Déjà, en Pr 5,15-16, une telle signification est suggérée alors qu'il est conseillé aux fils de boire l'eau de leur citerne – qui correspond à l'épouse légitime – et non de s'abreuver en d'autres lieux (cf. Aletti, 1977, p. 133 ; Blenkinsopp, 1991, p. 466 ; Camp, 1995, p. 136 ; Clifford, 1999, p. 107 ; Fontaine, 2002, p. 47 ; 2005 ; Fox, 2000, p. 202, 302 ; Kim, 2010, p. 346-347 ; Maier, 1998, p. 97 ; Mies, 2001, p. 169 ; Miles, 2004, p. 98 ; Sneed, 2007, p. 9 ; Tan, 2008, p. 131 ; Whybray, 1994, p. 148 ; Yoder, 2009, p. 108). De la même manière, les images de liquides sont fréquentes dans le Cantique des cantiques, y compris celle des eaux, et elles participent des descriptions amoureuses/désirantes que l'homme comme la femme donnent l'un de l'autre (Ct 4,15 ; 5,12) (cf. Clifford, 1999, p. 71). Il s'agit, en quelque sorte, du prolongement métaphorique/imaginaire du corps des amant-e-s (cf. Almog, 2010, p. 254-255). Puiser de l'eau constitue par ailleurs l'un des domaines de prédilection des femmes comme en témoignent plusieurs passages bibliques, dont Gn 24, 11.13.17.43 avec Rébecca⁵⁹⁰. D'autres femmes, la veuve de Sarepta et Yaël, abreuvent aussi leurs hôtes en Jg 4,19 ; 5,25 et en 1 R 17,10. La femme folle s'attèle donc à une tâche typiquement « féminine ». Cependant, les eaux qu'elle offre ne sont pas issues du domaine de la légitimité, comme celles de

⁵⁹⁰ Cf. aussi 1 S 9,11.

l'épouse en Pr 5,15 (Camp, 1995, p.136). La sexualité qui s'y révèle est d'un autre type.

4.9.5.1 Penser les eaux : au-delà de l'érotisme, l'abîme

Une fois de plus, on ne peut limiter la signification du proverbe de la femme folle à son seul érotisme. Comme l'ont démontré Sneed (2007) et Boer (1999), sa dimension sapientielle est indéniable. Dans les sections plus anciennes du livre des Proverbes, l'image des eaux est employée à quelques reprises pour représenter la sagesse (Pr 18,4), le cœur (לֵב) d'un individu (Pr 20,5) ou plus précisément d'un roi (Pr 21,1) (Clements, 1997, p.280). Qu'en est-il de ce breuvage alternatif proposé par la Folie personnifiée ? Tout porte à croire que ces eaux ne proviennent ni des « sources vives » (חַיִּים) associées à YHWH (Jr 2,13 ; 17,13), ni des eaux pures (טְהוֹרִים) qui nettoient des impuretés des idoles (Ez 36,25), mais bien des eaux sombres du monde souterrain des morts. En effet, les zones géographiques inférieures sont, du moins en partie, de nature aqueuse dans la cosmologie du Proche-Orient ancien, avec l'abîme (תְּהוֹם) et les océans (« eaux nombreuses ») associés au She'ôl et donc à la mort. Plusieurs passages bibliques en témoignent : Jon 2,6 ; Job 14,11 ; 26,5.8.10 ; Pr 30,16 ; Ct 8,6.7 ; Lm 3,54, etc. (cf. Clements, 1997, p. 275). On ignore la provenance des eaux de la femme folle, mais puisque son invitation mène au She'ôl au verset suivant, où se trouvent déjà « ses appelés » (v. 17), cette interprétation me semble tout à fait intéressante. Fontaine affirme à ce sujet : « female reality is associated with murky, underground places of hidden power » (2002, p. 47). Pr 9,13-18, en particulier les versets 17 et 18, fournit précisément un exemple de cette

articulation entre les femmes, les eaux et le She'ôl (Shupak, 2011, p. 316, note 21).

4.5.9.2 Des eaux volées⁵⁹¹ à la vie dérobée dans l'intimité

Les eaux de la femme folle sont « qualifiées » à l'aide du participe passif masculin pluriel **נִגְבָּיִם** « [ayant été] volées », de la racine **נִגַּב**, « voler » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 170 ; Hamp, 1978, p. 41). Hamp apporte une importante précision à propos de ce terme : il ne s'agit pas de n'importe quelle sorte de vol, mais bien d'un larcin commis de manière dissimulée, dans le secret (1978, p. 41). Plusieurs passages bibliques insistent d'une manière ou d'une autre sur les agissements à la dérobée de tels voleurs. Par exemple, les **נִגְבָּיִם**, « voleurs », commettent leurs délits en pleine nuit (Jr 49,9 ; Ob 5 ; Job 24,14), en passant par la fenêtre (Joël 2,9) et en dissimulant l'objet subtilisé (cf. notamment Gn 31,20.30.32). La racine est aussi employée pour signifier un terme employé en secret (cf. Job 4,12). Pr 9,17 fournit la seule occurrences où la racine **נִגַּב** qualifie des eaux. Le plus souvent, il s'agit de bêtes (Gn 30,33 ; 31,39 ; Ex 21,37 ; 22,11), d'êtres humains (Gn 31,26.27 ; Ex 21,16 ; 40,15 ; Dt 24,7, etc.), d'argent ou de biens (Gn 44,8 ; Ex 22,6), voire d'ossements (2 S 21,12).

C'est précisément cette racine que l'on retrouve dans la formulation du commandement « Tu ne voleras pas » (Ex 20,15 ; Lv 19,11 ; Dt 5,17). Ce verbe est utilisé en plusieurs endroits lorsqu'il est question de voleurs et de criminels. Les eaux de la femme folle sont donc associées à des comportements

⁵⁹¹ L'emploi du participe passif permet de rejeter la traduction par « eaux de voleurs » de Weeks (2007, p. 224) (Cf. Joüon, 1996, § 40b).

éthiquement condamnables. Le terme apparaît en au moins deux endroits où il est question de femmes et de cultes étrangers : On pense d'abord au vol des *terāpîm* par Rachel en Gn 31,19.30.32 – Laban se scandalise d'ailleurs que ses filles lui aient été « volées » par Jacob, comme des captives de guerre, au même chapitre (Gn 31,26.27) –, mais aussi à Yehosheva qui emporte l'enfant Yoash et le cache afin de le sauver d'une mort certaine aux mains d'Athaliah (2 R 11,2 ; 2 Ch 22,11), reine associée au culte de Baal. De plus, le même terme apparaît en Pr 6,30 dans un contexte de réflexion sur les relations sexuelles illégitimes avec la femme d'un autre. En effet, le vol y est mis en parallèle avec l'adultère (cf. aussi Ps 50,18 ; Hamp, 1978, p. 43-44 ; Kim, 2010, p. 347 ; McKinlay, 1996, p. 57). Plusieurs auteur.e.s soutiennent que cette « eau volée » dont il est question en Pr 9,17 est justement une invitation à commettre l'adultère (Clifford, 1999, p. 107 ; Maier, 1998, p. 102 ; McKane, 1970, p. 366 ; Mies, 2001, p. 169 ; Miles, 2004, p. 98 ; Sneed, 2007, p. 9 ; Yoder, 2009, p. 108). Waltke comprend même la femme folle comme une femme mariée dont la sexualité ainsi offerte est « volée » au mari (Waltke, 2004, p. 443, 446 ; cf. Yoder, 2009, p. 108). Dans un cas comme dans l'autre, il me semble que l'ensemble de ces auteurs font, au moins partiellement, fausse route. Comme je l'ai déjà démontré auparavant, il n'est aucunement question du statut marital de la femme folle en Pr 9,13-18 (cf. *supra*).

La femme folle aurait donc dérobé de l'eau afin de recevoir les naïfs et les insensés chez elle (cf. Fox, 2000, p. 302 ; Miles, 2004, p. 98 ; Weeks, 2007, p. 150). Sans évacuer les niveaux de sens symbolique ou métaphorique du liquide en question, le vol « matériel », qui serait à l'origine de la présence du breuvage sur la table de Folie, l'associe non seulement à des comportements répréhensibles et immoraux, mais il contribue aussi à tracer le portrait d'une femme pauvre. Cet élément vient s'ajouter aux autres déjà mentionnés à propos

de l'indigence de Folie (cf. *supra*). Le fait que la pauvreté mène au vol est soulevé en deux autres occurrences du livre des Proverbes (6,30 ; 30,9). Les eaux de la femme folle viennent s'inscrire aux côtés des seuls autres objets ainsi « volés » par une femme : les idoles dérobées par Rachel. L'origine de ces eaux est inconnue. Sont-elles potables ou poison ? Le terme *נִיכִים* semble à la fois désigner une action passée, accomplie par la femme folle, et l'intention qui l'habite : comme Absalom⁵⁹², elle trompe et séduit à la fois les cœurs des hommes qui dévient vers elle (Hamp, 1978, p. 41). Le vol se poursuit à travers le partage des eaux et se déploie via les connotations érotiques, puis mortifères. Pr 29,24 n'enseigne-t-il pas de ne jamais entrer en relation avec le voleur ou la voleuse ?

4.5.9.3 La douceur d'une boisson : un érotisme mortifère

Le verbe *נִחַם* au *Qal*, imparfait, 3^e personne du masculin pluriel, permet de qualifier encore davantage les eaux volées de la femme folle. En effet, la racine *נחם* signifie « être ou devenir doux, plaisant » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 608 ; Kedar-Kopfstein, 1998, p. 103-104) : les eaux volées sont douces, sucrées. D'un point de vue intertextuel, ce terme n'est pas sans présenter une certaine ambiguïté. La racine est tour à tour employée pour qualifier des aliments – miel (au figuré, Jg 14,14.18 et Pr 24,13) et vin (Ne 8,10) –, mais il peut aussi servir à dire le désir amoureux dans le Cantique des cantiques puisqu'il vient caractériser la « saveur » de l'amoureux pour l'amoureuse (Ct 2,3 ; 5,16). Un tel « plaisir » est aussi associé, plus simplement, au sommeil du travailleur (Qo 5,11) et à la lumière du soleil (Qo 11,7). De plus, le même terme est utilisé en plusieurs endroits en lien avec la mort, le She'ôl ou le mal. Par exemple, en Job

⁵⁹² Cf. 2 S 15,6 avec le verbe au *piel*,

24,20, ce sont les vers qui se « régalent » d'un cadavre et en Job 20,12, ce n'est pas l'être aimé, mais bien le mal dont la saveur est agréable⁵⁹³. On emploie aussi la racine *חָקַח* pour qualifier très positivement la sagesse, les jugements de YHWH ou le rouleau avalé par Ezékiel (Ps 19,11 ; Pr 16,21.24 ; 24,13 ; Ez 3,3). Est-ce donc la « sagesse » de la femme folle qui est ainsi désignée par sa douceur⁵⁹⁴ ? Devrait-on y voir un savoir alternatif dans le prolongement des exégèses *queer* déjà mentionnées ? L'emploi de la racine *חָקַח* en Is 5,20 invite à se méfier d'une telle « sagesse folle » puisqu'il est dit que les « faux sages » transforment ce qui est aigre en douceur. En Job 20,12, la douce saveur du mal dissimule de même sa véritable nature, tout comme le plaisir une amitié fausse qui mérite le She'ôl (Ps 55,15.16). De même, en Pr 27,7, il est dit que ce qui est « amer » semble doux à l'affamé. Même la terre du tombeau présente cette douceur pour Job (21,33). La saveur de l'eau mentionnée dans le proverbe de la femme folle est-elle autre chose qu'un mirage camouflant l'aigreur de la mort (cf. Pr 5,4) ? Son discours n'est-il que tromperie ? On peut douter que le naïf ou l'insensé dispose du jugement nécessaire pour faire la distinction entre la douceur de la proposition et l'amertume mortifère qui s'y dissimule peut-être. Il est d'ailleurs intéressant de noter que dans le monde des « eaux », la racine *מָרַר*, « être ou rendre amer », semble bel et bien être l'antithèse de *חָקַח* (cf. Ex 15,25 ; Is 5,20 ; Pr 27,7) (cf. Waltke, 2004, p. 446). On peut donc comparer les douces eaux volées de la femme folle aux « eaux amères » que la femme soupçonnée d'adultère par un mari jaloux doit boire afin de se disculper ou de s'accuser dans la douleur (cf. Nb 5⁵⁹⁵) (cf. Lelièvre & Maillot, 2000, p. 206). Les rédacteurs de Pr 9,17 représentent la femme folle de telle manière qu'elle n'est pas celle qui subit le

⁵⁹³ Voir aussi Jb 21,33.

⁵⁹⁴ Les eaux sont d'ailleurs mises en relation avec l'idée de sagesse en Pr 18,4.

⁵⁹⁵ Je note qu'un autre terme de Pr 9,17 apparaît en Nb 5,13, soit *סָתַר*, à propos de la dissimulation de l'infidélité de la femme accusée (Wagner, 1999, p. 365).

rite d'empoisonnement, mais bien celle qui, en contrôle de la situation, en fait subir un bien différent empruntant à la fois la voie du sexe et de la morbidité.

Une fois de plus, ce sont différentes significations associées à la sexualité illicite, au mal, aux cultes étrangers et à la dissimulation qui se croisent dans cette boisson offerte par la femme folle. La mise en garde apparaît de plus en plus claire alors que la femme folle emprunte non seulement les traits d'une prostituée, mais aussi d'une femme pauvre et criminelle.

4.9.6 Le délicieux pain des secrets

Après la boisson, vient la nourriture. Le לֶחֶם, « pain », offert par la femme folle, fournit lui aussi plusieurs pistes en ce qui concerne la sexualisation de cette dernière afin de stigmatiser les femmes natives.

4.9.6.1 Le travail féminin : boulangerie, hospitalité et sexualité ?

Il est d'abord intéressant de considérer le mot לֶחֶם, « pain », à travers les gestes nourriciers de sa confection et de son partage, gestes qui participent à la construction du « corps-pour-les-autres des femmes » (Guillaumin, 1992, p. 139 ; Giard, 1994, p. 217). Plusieurs passages de la Bible hébraïque viennent d'ailleurs soutenir cette idée du pain comme travail féminin quotidien (Stone, 2005, p. 95-97 ; Fricker, 2004, p. 78-80, 180-181) : Sarah qui confectionne des « galettes » pour les trois étrangers accueillis par Abraham (Gn 18,5) ; les dix femmes qui cuisent le pain autour du même four en Lv 26,26 ; le pain cuit et offert par les femmes à la Reine des Cieux (Jr 7,18 ; 44,17) ; la femme de valeur

qui le fait venir de loin pour nourrir sa maisonnée (Pr 31,14). La femme folle, pour sa part, n'a accompli aucun travail pour confectionner ce pain, au contraire de la préparation culinaire de Sagesse (Pr 9,2.5). On pourrait sans doute la comparer à la personnification de Sodome et de ses filles, rassasiées de tous les pains avalées alors même qu'elles n'accomplissent qu'abominations (Ez 16,49 ; cf. aussi Pr 30,22). Comme il en a déjà été question dans l'analyse du texte portant sur l'hospitalité de Yaël, dans les deux premiers chapitres, la nourriture peut aussi servir de subterfuge pour établir un lien de confiance. L'ami, le frère, le proche est celui avec qui on partage le pain (Gn 43,31.32 ; 47,12.15.17.19 ; Ex 18,12 ; 1 S 16,20 ; 17,17 ; 2 S 9,7.10 ; 16,1.2 ; Ps 41,10 ; Job 42,11), mais la trahison est toujours possible. Jacob, aidée par sa mère, la rusée Rébecca, se sert à deux reprises de la nourriture pour obtenir de manière détournée ce qu'il désire, dépouillant son frère Esaü de ce qui lui revient : son droit d'aînesse et sa bénédiction paternelle (Gn 25,34 ; 27,17). Il y a d'ailleurs quelques cas d'hospitalité où le geste d'accueil nourricier dissimule en fait la violence à venir : les nombreux repas partagés (Jg 19,5.19) ne sauveront pas la concubine du lévite victime d'un viol collectif et découpée en morceaux ; de même, Gedaliah, l'intendant en charge des villes de Judah après l'exil à Babylone, est assassiné après avoir mangé avec ses futurs meurtriers (Jr 41,1). On pense aussi à Tamar dont les gâteaux préparés pour Amnon, son demi-frère supposément malade, constituent un subterfuge mis en branle par ce dernier pour la violer (2 S 13,5). Nourrir ouvre donc une possibilité de violence, mais aussi de pacification des relations dans un cadre d'hospitalité. Différents cas de figure impliquant des femmes – y compris des étrangères – me viennent à l'esprit : les filles de Reouel le Midianite qui doivent inviter Moïse à partager leur repas (Ex 2,20), la femme de Jéroboam qui se présente *incognito* chez le prophète Ahijah avec de la nourriture pour s'enquérir de son fils malade (1 R 14,3), la veuve de Sarepta (1 R 17,11) et la Shounammite (2 R 4,8) qui nourrissent les prophètes Élie et Élisée,

mais aussi Abigaïl qui part au devant de David, avec un convoi de nourriture, afin d'éviter qu'il massacre toute sa maisonnée (1 S 25,18) et la nécromancienne d'Ein-Dor qui propose un repas au roi Saül, bouleversé par l'apparition du défunt prophète Samuel et la nouvelle de sa mort imminente (1 S 28,20.22). À travers le pain, ce sont donc une grande diversité de relations qui ont la possibilité de se nouer en termes d'hospitalité, mais aussi de conjugalité – Izebel ne s'inquiète-t-elle pas de la perte d'appétit de son mari, le roi Achab (1 R 21,4.5.7) ? – et même de sexualité. Par exemple, l'invitation à manger avec les glaneurs et à tremper son pain dans le vinaigre que Boaz adresse à Ruth est l'amorce d'une relation qui mènera à leur union (Rt 2,14). Je mentionnais déjà le cas du viol de Tamar, mais il est aussi intéressant de constater que l'offrande de pain chez les prophètes Osée et Ezéchiel est associée dans chaque cas à la métaphore de la prostitution pour désigner l'idolâtrie (Os 2,7 ; 9,4 ; Ez 4,13 ; 16,19 ; 44,7). En Ez 16,19, Jérusalem personnifiée offre d'ailleurs du pain aux idoles avec lesquels elle « fornique ». De même, en Pr 6,26, le prix d'une prostituée est défini en termes de « morceau de pain » (cf. Kim, 2010, p. 347). Bref, le pain est déjà un objet qui circule amplement dans le champ des significations érotiques et étrangères. Nul ne sait comment la femme folle a obtenu un tel pain, mais il « traîne » déjà avec lui des connotations de l'ordre de l'hospitalité, de la ruse et de la prostitution.

4.9.6.2 Du pain des secrets au pain du crime

Le pain de la femme folle est d'ailleurs qualifié de סִתְּרִים, complément du nom au masculin pluriel, le seul pluriel de cette racine nominale, qui signifie « des secrets ». La racine סָתַר signifie « cacher », « dissimuler » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 711 ; Wagner, 1999, p. 363). Le nom commun סִתְּרָא renvoie en effet à l'idée du secret, de ce qui est dissimulé, dérobé à la vue, une cachette, un

refuge (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 712 ; Wagner, 1999, p. 369). Ce terme est notamment employé dans le récit de Éhoud en Jg 3,19 alors qu'il affirme être le détenteur d'un message « secret » pour le roi Églon. Ce qui est ainsi dissimulé au souverain, c'est sa mort. Ce mot n'est donc pas dénué d'une certaine violence. Cette même violence « cachée » se trouve en Job 24,15 alors que l'assassin se faufile sans être vu dans les maisons. La mort n'est jamais loin dans l'emploi du mot סֵתֶר, ce qui se vérifie aussi en Is 28,17 alors que la « cachette » dont il est question, d'ailleurs associée au She'ôl, sera balayée [et donc noyée, submergée] par les eaux. Plusieurs autres occurrences du même terme, sans suggérer directement la mort et la violence, constituent en fait des lieux pour s'en préserver. C'est entre autre le cas de David, constamment appelé à se cacher de Saül afin de ne pas mourir (1 S 19,2 ; cf. aussi 1 S 20,5.19 ; 23,19 ; 26,1) ainsi que celui du prophète Élie (1 R 17,3). Dans le même ordre d'idées, en Dt 27,24, celui qui a attaqué son « prochain » en secret est maudit alors qu'en Jr 40,15, Yohanan ben Kareah s'entretient en secret avec Gedaliah pour assassiner Ishmaël ben Nethaniah⁵⁹⁶. Les occurrences des expressions מִסְתָּר/מִסְתָּר/מִסְתָּר présentent aussi plusieurs cas de contextes violents, en particulier dans les Psaumes où on emprunte en plusieurs occasions à l'imagerie féline (Ps 10,8.9 ; 17,12 ; 64,5 ; Lm 3,10, etc.) (Wagner, 1999, p. 370-371).

Ce qui est fait en secret, ce sont donc très souvent des comportements éthiques répréhensibles, inconvenants, des gestes inacceptables de l'ordre de la transgression. Par exemple, il y a un cas de cannibalisme avec cette femme qui, en raison du siège de sa ville, en vient à se nourrir de son nouveau-né et de son placenta pour survivre (Dt 28,57) (cf. Wagner, 1999, p. 369). De même, on reproche à David d'avoir agi de manière dissimulée en se débarrassant d'Urie le

⁵⁹⁶ Le roi s'entretient à plusieurs reprises avec Jérémie en secret (Jr 37,17 ; 38,16). Il lui fait d'ailleurs le serment de ne pas le mettre à mort.

Hittite pour s'emparer de son épouse. Le premier enfant né de l'union de David et de Bathsheba mourra pour cette raison (2 S 12,12).

Ainsi le « pain de secrets » est déjà lourd de ces connotations mortifères. L'emploi du mot סֵתֶר en plusieurs passages du livre du Deutéronome mène par ailleurs à considérer l'association d'un tel « secret » avec l'idolâtrie, le culte rendu à d'autres dieux, ce qui permet d'ouvrir la signification de la « rencontre intercultu(r)elle » au sein même de Pr 9,17. Un tel emploi se retrouve entre autres en Dt 13,7 : « Et si, pour te séduire, ton frère, fils de ta mère, ou ton fils, ta fille, la femme de ton cœur ou l'ami qui est un autre toi-même devaient secrètement te chuchoter : Allons servir d'autres dieux étrangers que tu ne connais pas [...] » (Benoziglio et Laberge, 2001, p. 387), mais aussi en Dt 27,15 alors qu'il est question de fabriquer une idole dans un lieu secret. Manger du pain des secrets serait-il donc un choix alimentaire qui mène à s'éloigner de YHWH ? Le verbe סֵתֶר est souvent employé pour désigner un Dieu⁵⁹⁷ qui se détourne de son peuple en « se cachant la face »⁵⁹⁸. Cette idée s'articule fort bien à l'hypothèse des mariages mixtes et surtout à la mise en garde contre les femmes natives n'appartenant pas au véritable Israël et dont la fréquentation éloigne de Dieu que les rédacteurs énoncent à mots couverts en Pr 1-9. Goûter le pain des secrets correspondrait ainsi possiblement à faire un choix certes, mais un mauvais choix car la femme folle n'est pas la Sagesse, cette même sagesse qui est « dissimulée » au regard des humains selon Job (28,21).

⁵⁹⁷ D'ailleurs si YHWH constitue le « refuge » par excellence pour plusieurs (cf. Pr 31,21 ; 32,7 ; 61,5 ; 91,1, etc.), il ne privilégie jamais le secret comme mode de communication (Is 45,19 ; 48,16 ; etc.). Dahood considère que le terme désigne métaphoriquement le She'ol en Ps 139,15 et en Is 48,16 (Dahood, 1969, p. 344f dans Wagner, 1999, p. 370).

⁵⁹⁸ Cf. par exemple Ps 10,11 ; Is 54,8 ; Jr 33,5, etc.

Les connotations érotiques ne sont pas non plus absentes d'un tel mot. En effet, le terme apparaît dans le Cantique des cantiques alors qu'il est dit de l'amoureuse, désignée sous les traits d'une colombe, qu'elle se cache dans le creux des falaises (Ct 2,14). Son amoureux, qui veut la voir, l'appelle à apparaître, à se montrer. C'est le thème de la fuite, du désir fuyant jamais assouvi, si cher au Cantique, qui est ici mis à profit. De la même manière, en Nb 5,13, on dit de la femme adultère qu'elle cache ses relations illicites au regard de son mari. L'entreprise de séduction de la femme étrange de Pr 7 vient aussi rapidement à l'esprit (cf. Fox, 2000, p. 302 ; Kim, 2010, p. 347 ; Miles, 2004, p. 98). Ainsi, le filon de la sexualité se retrouve aussi dans l'expression « pain des secrets » auquel semble par ailleurs associé le crime. Ce pain s'ajoute aux autres miches néfastes de la Bible hébraïque, notamment aux côtés du pain de la méchanceté (Pr 4,17) et du pain du mensonge (Pr 20,17) (cf. Dommershausen, 1995, p. 525). Comme ces autres produits de la boulange, cet aliment mène ceux qui le mangent tout droit au She'ôl.

4.9.6.3 Délices charnels : du לֶחֶם au corps féminin

Ce pain si particulier offert par la femme folle est qualifié à l'aide du verbe יִנָּחֵם, soit un *Qal*, 3^e personne de l'imparfait (*yiqtol*), masculin singulier dont la racine נָחַם I signifie en effet « être plaisant, délicieux », « adorable » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 653 ; Kronholm, 1998, p. 468). Il s'agit clairement d'une signification parallèle à מִתְנַחֵם (Kronholm, 1998, p. 470). L'aliment se révèle savoureux. Ce terme fait partie des champs sémantiques de l'amour et de la beauté. Il contribue donc lui aussi à érotiser la représentation de la femme folle (cf. Kronholm, 1998, p. 469). Le terme נָחַם est employé pour désigner des

relations amoureuses, voire sexuelles. En 2 S 1,26, il vient qualifier l'amour que Jonathan et David éprouvent l'un pour l'autre, un amour qui est défini comme « supérieur » à celui qu'un homme éprouve pour une femme. Trois versets plus haut, le même terme était employé pour caractériser la relation de Saül avec son fils Jonathan (2 S 1,23). La racine נָחַם se trouve d'ailleurs à deux endroits dans le Cantique des Cantiques : l'amoureux (Ct 7,7) et l'amoureuse (Ct 1,16) l'emploient tous deux pour se désigner l'un l'autre comme objet de désir. Il fournit la même aura d'érotisme au pain offert par la femme folle. Le pain ne correspond-il pas métonymiquement au corps de cette femme qui s'offre dans les plaisirs sexuels (cf. Kronholm, 1998, p. 469) ? Le profil de prostituée de la femme folle se dégage de plus en plus clairement.

En plusieurs endroits de la Bible hébraïque, la racine נָחַם sert par ailleurs à qualifier les paroles des sages ou de YHWH (Ps 27,4 ; 90,17 ; 141,6 ; Pr 2,10 ; 3,17 ; 15,26 ; 16,24 ; 22,18 ; 24,4), mais parfois aussi celles des criminels, des ignorants, dans lequel cas, ces « délices » sont en fait des mensonges (Ps 141,4 ; Pr 23,8). Pr 23,8 fournit un exemple intéressant puisque la métaphore alimentaire y prend aussi la forme du pain. Ce sont les « paroles délicieuses » qui sont mises en parallèle avec le dit pain/quignon.

Ce terme peut donc à la fois désigner le plaisir associé à la sagesse et à la connaissance et les apparences trompeuses du mensonge. Ces premières significations me permettent d'ores et déjà de développer davantage l'idée d'une anti-sagesse, d'un contre-savoir (alternatif) proposé par la femme folle, aux côtés de la Sagesse⁵⁹⁹. Cependant, le contenu de ce savoir reste ambigu d'un point de vue éthique. Le plaisir que procure le pain des secrets peut-il être

⁵⁹⁹ Cette idée est d'ailleurs soutenue par Berquist, 2002, p. 154.

savouré en toute quiétude ? Ce n'est pas l'opinion du narrateur comme le confirme la lecture du verset 18 du neuvième chapitre du livre des Proverbes.

Ainsi, le pain des secrets est traversé par plusieurs trames sémantiques, du savoir à l'éros, deux champs qui sont précisément appelés à se conjuguer en Pr 1-9⁶⁰⁰. Un autre emploi de *סוד* en Is 17,10 me mène par ailleurs à considérer le rapport aux cultures ou cultes étrangers puisqu'il y est question des « plantes de délices », à associer à une certaine pratique cultuelle cananéenne selon la mise en contexte du verset et les notes de la Traduction œcuménique de la Bible⁶⁰¹. Kronholm précise qu'il s'agit sans doute d'une référence aux jardins du dieu Tammouz-Adonis (1998, p. 473). La saveur du pain des secrets ouvre donc la porte à bien des ambiguïtés : le mensonge, la sagesse, le sentiment amoureux, le sexe, l'idolâtrie, des pratiques et des discours alternatifs et mortifères selon les rédacteurs de Pr 9,13-18. Le goût révèle en fait à quel point l'intimité de certaines femmes, dont la femme folle est la représentante, dans toutes ses facettes, donne à craindre aux rédacteurs de Pr 1-9.

En une seule phrase, la femme folle énonce un proverbe et fait la promotion de son « menu » secrètement mortifère (McKinlay, 1996, p. 78). En cultivant le mystère autour de sa table, elle tente d'attirer les jeunes hommes qu'elle interpelle, de les convaincre de faire sa rencontre, une rencontre « alimentaire » connotée à la fois en termes sexuels et culturels dont la nature est illicite et qui aura lieu « clandestinement » (Clifford, 1999, p. 105 ; Fox, 2000, p. 302 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 206, 211 ; Miles, 2004, p. 99 ; Murphy, 1998, p. 61 ; Whybray, 1994, p. 148-149). Comme le résume fort bien McKinlay, « seductive advertising

⁶⁰⁰ L'hétérosexualité mâle n'est-elle pas au service de l'apprentissage en Pr 1-9 ? Cf. Angel, 2007, p. 147-148.

⁶⁰¹ Cf. note m 17.10, dans *Traduction œcuménique de la Bible*, 1995, p. 488.

has to compensate for lack of preparation » (McKinlay, 1996, p. 79), mais aussi pour la simplicité ou la pauvreté de ce qui est sur la table (Waltke, 2004, p. 446). Kim a sans doute raison de souligner que c'est avant tout tromperie et mensonge que la femme folle sert à ses invités (2010, p. 345-346). En fait, elle trompe, sans véritablement mentir (Miles, 2004, p. 99). Une citation d'Alice Keefe à propos du viol de Dinah par Shechem en Gn 34 se révèle particulièrement éclairante au sujet d'une telle rencontre : « The phenomena of sexual intercourse be it violent or consensual, is an appropriate metonym for cultural encounter, as it implicates modalities of meeting, exchange, vulnerability and production, which are all at stake in contact situations » (Keefe, 1993, p. 84). Berquist rejoint d'ailleurs Keefe dans l'idée du corps des femmes comme lieu spécifique pour signifier la rencontre des cultures (Berquist, 2002, p. 152). J'irais plus loin : la rencontre avec la femme folle est symbolisée non seulement par le biais d'un vocabulaire aux fortes connotations érotiques, mais aussi par l'entremise de cette proposition alimentaire que le narrateur qualifie de manière si négative en l'associant au She'ôl, au monde des ombres. Fox a raison de dire qu'il n'est pas uniquement question de sexualité en Pr 9,17. Cependant, à mon avis, ce n'est pas le champ de l'illicite, qui doit être compris plus largement, comme il le suggère (Fox, 2000, p. 302 ; cf. Miles, 2004, p. 99), mais bien la rencontre en soi, sous ses angles à la fois sexuel, culturel et eth(n)ico-religieux.

4.10 Pr 9,18 : Femme folle et She'ôl : un banquet souterrain

4.10.1 Micro-structure du verset 18 : d'un chiasme à l'autre

Le verset 18 vient mettre un point final au portrait de la femme folle non sans instaurer une rupture d'un point de vue syntaxique et structurel par rapport aux

versets précédents (16 et 17). En effet, bien que le livre des Proverbes appartienne au genre poétique, particulièrement difficile à analyser d'un point de vue syntaxique (cf. Niccacci, 2006), on peut néanmoins aisément établir qu'il y a passage du discursif – le proverbe énoncé par la femme folle – au narratif, avec un rappel du danger associé à la fréquentation de cette femme au verset 18 (Müller, 2000, p. 258 ; Waltke, 2004, p. 446).

Il y a effectivement un retour à l'arrière-scène avec un *waw-x-qatal* qui vient interrompre les imparfaits du verset précédent (cf. Niccacci, 2006, p. 247-248). À la différence de Sagesse qui s'adresse à ses invités jusqu'au verset 6, dans une série d'impératifs (volitifs) (cf. *supra*), la femme folle n'a pas le loisir de terminer son portrait et de clore son invitation de vive voix (cf. McKinlay, 1996, p. 59-60 ; contre Miles, 2004, p. 101). Je suis en désaccord avec Müller et Meinhold qui affirment tous deux que Sagesse se fait elle aussi imposer un commentaire du narrateur au verset 6, lieu de la « mise en branle » allégorique (Maier, 1995, p. 215, 220, Toy, 1899, p. 183 ; contre Müller, 2000, p. 258). La Sagesse, dont la voix se confond d'ailleurs avec l'autorité narrative en plusieurs versets de Pr 1-9, a l'autorité nécessaire à sa propre énonciation allégorique. La femme folle ne dispose pas d'un tel privilège. J'ai déjà eu l'occasion de mentionner le rapport antithétique (cf. *supra*) entre vie et sagesse d'un côté, mort et ignorance de l'autre, qui unit les versets 6 et 18 du chapitre 9 (Maier, 1995, p. 220 ; Müller, 2000, p. 258 ; Van Deventer, 2006, p. 290 ; Waltke, 2004, p. 430). De même, à la ligne droite de la compréhension (בִּינָה) s'oppose la descente dans les profondeurs (בְּעִמְקֵי) (Maier, 1995, p. 220).

J'ai par ailleurs examiné quelques cas de parallélismes translinéaires, en particulier en ce qui concerne les racines ירע et קרא. J'aimerais simplement

souligner de nouveau que le portrait de la femme folle débute sur une « confession » d'ignorance à son sujet (וּבִלְיָדָהָ נָחָה) au verset 13, un *waw-x-qatal* où le « x » correspond à la locution adverbiale de négation, et se termine avec un rappel de l'ignorance de son invité (וְלֹא יָדָעַתְּ) au verset 18, un second *waw-x-qatal* de même type. Cette reprise du thème de l'ignorance permet de suggérer une forme d'inclusion ou de chiasme à l'œuvre pour la présentation de la rivale de Sagesse (cf. Müller, 2000, p. 258 ; Waltke, 2004, p. 430). À plus petite échelle, un second chiasme structure par ailleurs les versets 15 à 18 où sont présentés tour à tour les premiers destinataires de la femme folle (v.15-16a) et le message qu'elle leur adresse (v.16a), les seconds destinataires (v.16b) et le proverbe à leur attention (v.17) et finalement la précision quant à l'identité de ces invités et le lieu où ils se retrouvent (v.18). La racine קרא correspond au premier mot du verset 15 (לִקְרָא) et au dernier du verset 18 (קְרִיאָה). Il est par ailleurs intéressant de noter un parallélisme translinéaire antithétique entre les versets 14 et 18. En effet, il s'agit d'une antithèse spatiale entre le point le plus haut occupé par la femme folle, le trône des hauteurs de la ville (v.14) et le point le plus bas où se trouvent ses invités, soit les profondeurs du She'ôl (v.18). Celle qui prend la parole aux côtés des puissants sur le mont Sion, à proximité du Temple, mènera tout droit au monde des morts. Le verset 18 vient effectivement spécifier pourquoi la proposition alimentaire de la femme folle est pernicieuse. Son proverbe/menu est nocif précisément parce que le jeune homme auquel elle s'adresse n'a pas le bagage sapientiel nécessaire pour discerner le piège : il est sur le point d'entrer au She'ôl (cf. Maier, 1995, p. 220). Je dégage la formule structurale suivante pour le verset 18 : abc/c'b^I, soit וְלֹא יָדָעַתְּ (a), בְּיָרֶדְפָּאִים (b), שָׁם (c)/ בְּעֵמֶק שְׁאוֹל (c^I), קְרִיאָה (b^I). Un nouveau chiasme apparaît alors que l'on peut identifier les « ombres » (b) aux « appelés » (b^I) de la femme folle. En effet, accepter son invitation correspond à faire le choix de la mort et de la faible « survie » des רַפָּאִים. À première vue, l'adverbe de lieu שָׁם, « là, ici » (c), peut très

bien faire référence à la maison de la femme folle dont il a été question au verset 14. Ce sont les deux termes suivants, le nom commun masculin pluriel au construit précédé d'une préposition *בְּעֵמֶק* et le complément du nom *שְׁאוֹל* (c'), qui précisent le lieu en question : les profondeurs du She'ôl. Sans qu'il n'y ait véritablement de pointe émergente unique dans ce chiasme, il semble clair que la structure du verset 18 insiste sur le lieu terrifiant où se retrouvent les « appelés » de la femme folle.

4.10.2 « Il ne sait pas » : la méconnaissance d'une situation mortifère

Le verset 18 s'amorce avec un rappel du trait de caractère essentiel de chacun des destinataires de la femme folle : son ignorance. Il ne sait pas (*וְלֹא יָדַעַת*). Qu'il s'agisse du naïf ou de l'insensé, chaque homme qui accepte son invitation ignore que la porte de sa maison ouvre sur un lieu mortifère, le She'ôl, et que les gens qui y sont déjà attablés sont des ombres. D'ailleurs, le monde souterrain est le lieu du non-savoir et de l'amnésie (Qo 9,5.10 ; Jb 14,21 ; Ps 88,13). Le jeune homme ignore probablement tout de sa condition de « défunt » (cf. Miles, 2004, p. 99). Il m'a semblé pertinent d'examiner les autres occurrences de ce verbe au *Qal*, parfait, troisième personne du masculin singulier, précédé de la locution adverbiale de négation *לֹא* (ל). Quelles sont les ignorances « masculines » dignes d'intérêt dans la Bible hébraïque ? En plus de l'ignorance de type « sapientiel » (cf. Jon 4,11 ; Job 28,7.13 ; Qo 4,13 ; 10,15, etc.), trois catégories de méconnaissance me semblent clairement se dégager des suites de cette petite enquête : la sexualité, la violence et l'éloignement d'avec Dieu ou les cultes étrangers.

Ce chapitre a été l'occasion d'explorer de manière approfondie l'ignorance « sapientielle ». Je l'aborderai de nouveau brièvement puisque quelques occurrences de la formule (לֹא-יָדַע) participent évidemment à ce non-savoir. Le cas de Job 28,7.13 est particulièrement intéressant puisqu'il concerne l'ignorance du lieu et de la valeur de la sagesse. Chose certaine, elle n'est pas au She'ôl comme l'invité de la femme folle est sur le point de le découvrir. La méconnaissance emprunte de nouveau à la métaphore « géographique » avec les כְּסִלִּים, « fous », qui ne trouvent plus leur chemin vers la ville (Qo 10,15). Cette incapacité à s'orienter est précisément le problème du naïf. Il dévie de son chemin et quitte la ligne droite pour se retrouver au monde des morts (cf. Pr 9,15-16).

Dans le cas des ignorances « sexuelles », il est étonnant de constater l'attribution du statut de « victime » à certains hommes, entraînés malgré eux, dans une relation sexuelle illicite initiée par une femme. La formule apparaît à deux reprises en Gn 19,33.35 pour signifier que Lot, ivre, ignore que ses filles couchent avec lui. De même, en Gn 38,16, Judah prend sa belle-fille pour une prostituée et couche avec elle. Finalement, en Gn 39,6.8, négation et adverbe viennent signifier la confiance aveugle de Potiphar en Joseph. Il refuse donc les avances de la femme de ce dernier. On retrouve de plus exactement la même formule en Pr 7,23 : le jeune homme séduit par la femme étrange, tel un oiseau qui vole tout droit vers un piège, ignore que sa vie est en danger. Dans tous les cas, les hommes sont présentés comme des victimes des manigances et tromperies des femmes. Leur « faute⁶⁰² » respective est diminuée puisqu'ils sont victime de leur ivresse, d'un déguisement trompeur, de l'autorité de la maîtresse de maison et de la séduction d'une femme entreprenante. Les femmes sont

⁶⁰² Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'en Lv 5,17-18, il est question de péchés « inconscients » pour lesquels un sacrifice de culpabilité mène au pardon.

chaque fois dépeintes comme des prédatrices. La femme folle n'échappe pas à cette représentation. Sa victime, le jeune homme, est elle aussi en partie excusée. Il ne pouvait pas savoir. La mise en garde du narrateur fait en sorte de le dépouiller définitivement de cette ignorance. Deux autres occurrences s'inscrivent de même dans la catégorie sexuelle avec un suffixe pronominal à la troisième personne du féminin singulier désignant une femme comme objet de l'ignorance masculine. Dans chaque cas, elle désigne une belle jeune femme vierge avec laquelle aucune relation sexuelle n'a été entreprise ; Rébecca (Gn 24,16) et Abishag la Shounammite (1 R 1,4). L'une deviendra l'épouse d'Isaac, l'autre réchauffera – de manière platonique ? – le vieux roi David dans sa couche. Ces femmes sont du côté de la « bonne » ignorance masculine, objets de désir et non femmes désirantes, comme c'est le cas de la femme folle sous ses allures de prostituée, sexuellement autonome. L'ignorance féminine ne s'accompagne pas, au contraire de la masculine, de telles excuses (cf. *supra*). Les femmes dont l'ignorance présente un caractère sexuel en sont pleinement tenues responsables, au contraire des hommes.

Un autre type d'ignorance masculine a particulièrement retenu mon attention : elle a la violence et le pouvoir pour objet. En effet, parmi plusieurs exemples de « secrets » (ex. : 1 S 20,39) ou de « complots » (ex. : Jos 8,14) dont des personnages bibliques ignorent l'existence, il y a des intentions meurtrières et des mises à mort accomplies (cf. 2 S 3,26 ; 1 R 2,32 ; Jr 41,4) ainsi que des prises de pouvoir (cf. 1 R 1,11). De même, le jeune homme invité chez la femme folle ignore qu'il est sous son joug et qu'il ira grossir les rangs des « ombres ». Il ne réalise pas quel violent poison se dissimule sous la douceur de l'eau offerte et la saveur du pain (cf. Pr 5,4).

Cette « mort » dont il ignore qu'elle est en train de survenir mène par ailleurs à considérer un troisième type de méconnaissance à propos de YHWH et/ou d'une prise de distance d'avec lui. Ainsi, Samson, piégé par Delilah, ignore que c'est non seulement sa force, mais YHWH qui l'a quitté (Jg 16,20). On compte aussi quelques cas de mauvais comportements où des individus ou la communauté ne connaissent plus Dieu (cf. Is 1,3 ; 42,25 ; Job 18,21), ignorent que la création est son œuvre (Job 12,9). À ces quelques exemples, on pourrait sans doute ajouter Os 7,9 : les étrangers (זָרִים) ont mangé la force d'Ephraïm/Israël qui a d'ailleurs abandonné YHWH. L'éloignement de YHWH signifie souvent, à l'opposé, un rapprochement – intentionnellement ou non – avec des étrangers, et dans bien des cas l'idolâtrie. Le vol des idoles par Rachel, geste interdit dont Jacob ignore tout (Gn 31,32), s'inscrit au moins en partie dans cette catégorie d'ignorance. Cependant, on retrouve une fois de plus, tel qu'abordée plus haut, la culpabilité féminine dont un homme – Jacob – est victime. Sans même s'en rendre compte, le jeune homme qui accepte l'invitation de la femme folle accomplit un acte d'ignorance de la divinité, en quelque sorte d'apostasie. Sa descente au She'ôl est avant tout symbolique : il s'éloigne de Dieu. Il est victime de cette femme qui l'attire loin du chemin de vie de YHWH. Les rédacteurs ont trouvé le meilleur moyen de diaboliser un groupe de femmes – que j'identifie aux femmes natives, fussent-elles ou non Judéennes – : les associer à la mort.

4.10.3 La descente dans les profondeurs du She'ôl

Puisque le verset 18 semble insister d'un point de vue structurel sur le lieu où l'ignorant est entré, il me semble pertinent de traiter maintenant des

« profondeurs du She'ôl⁶⁰³ ». Alors que la femme folle, perchée sur son trône en haute ville, pouvait faire croire à autrui qu'elle appartenait à l'élite de Jérusalem, le mirage prend fin avec la descente « dans les profondeurs », בְּעִמְקֵי, de la racine עִמַּק, « être profond.e » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 770-771). Le terme « profondeur(s) » vient parfois signaler la dimension secrète ou sage d'une pensée ou d'un être (Ps 64,7 ; Pr 25,3 ; Qo 7,24), notamment lorsque le pluriel vient qualifier les eaux (מַיִם) comme métaphore des paroles ou du cœur d'un être humain (Pr 18,4 ; 20,5). Deux occurrences au féminin singulier sont particulièrement intéressantes puisque la bouche des femmes étrangères (זָרוֹת) et la prostituée (זִנָּה) sont toutes deux comparées à une fosse profonde (Pr 22,14 ; 23,27). Se pourrait-il qu'une identification de la femme folle au She'ôl soit aussi à l'œuvre en Pr 9,18 ? Chose certaine, la porte de sa maison, en quelque sorte une extension de son propre corps et donc de sa sexualité (Boorer, 1996, p. 190), ouvre sur le royaume des ombres (Camp, 2005, p. 376 ; McKane, 1970, p. 367). Les profondeurs du She'ôl sont aussi les siennes. Le texte de Pr 1-9 présente déjà des rapprochements plus explicites entre les femmes étrangères, ses acolytes et le She'ôl : les pieds de l'une descendent vers la mort, ses pas vers le She'ôl (Pr 5,5) alors que la maison d'une autre est le chemin du She'ôl (Pr 7,27). La racine עִמַּק apparaît de nouveau au féminin en Ez 23,32 à propos des sœurs Oholah et Oholivah, personnifications de prostituées/idolâtres. Le terme y qualifie la coupe de Samarie/Oholah à laquelle Jérusalem/Oholivah devra boire, elle aussi, et être punie. Prostitution et idolâtrie s'accrochent une fois de plus aux pas de la femme folle. Elle offre une version du She'ôl teintée de sexualité.

Lavoie et Wächter proposent tous deux trois étymologies principales possibles à l'origine du mot שְׁאֵל (She'ôl) : l'une dérive du verbe שָׁאַל, « demander,

⁶⁰³ Cf. Jb 11,8 où les deux termes apparaissent.

interroger », et est étroitement associée à la nécromancie ; l'autre suppose de séparer la préformante ψ de la négation לֹא signifiant « rien », le *She'ôl* correspondant dès lors au lieu du rien, du néant ; finalement une dernière étymologie proposée fait dériver le terme du verbe הָשָׁח , « être dévasté », « gronder », suivi de l'afformante ל (Lavoie, 2004, p. 159 ; Wächter, 2004, p. 240-241). Sans qu'il ne me soit permis de trancher à ce sujet, je tiens à souligner que les trois étymologies sont intéressantes en ce qu'elles permettent de mettre de l'avant différentes facettes du monde des morts. Wächter privilégie la seconde étymologie qui présente le לֹא־שָׁח comme un mot *sui generis* (2004, p. 241). Le livre des Proverbes compte neuf occurrences de ce mot (Wächter, 2004, p. 241 ; Waltke, 2004, p. 116).

Au cours de ce chapitre, j'ai eu l'occasion de souligner à de maintes occasions la portée mortifère de la femme folle. À cet égard, il est intéressant de noter que certain.e.s soutiennent que le mot לֹא־שָׁח désignait à l'origine une déesse et donc une personnification féminine. D'ailleurs, le monde des morts est personnifié⁶⁰⁴ en plusieurs passages de la Bible hébraïque, en particulier par l'entremise de sa violente voracité (Lavoie, 2004, p. 159 ; Wächter, 2004, p. 245). Le retour de la métaphore alimentaire (Is 5,14 ; Ps 141,7 ; Pr 1,12 ; 27,20, etc.) est saisissant. On en vient à se demander qui nourrit qui : la femme folle sustente-t-elle les naïfs et les insensés, nourrit-elle le *She'ôl* ou est-ce son propre appétit qu'elle cherche à satisfaire ? Fontaine avance une piste fort intéressante lorsqu'elle affirme que les images associant féminité et *She'ôl* « [...] evoke the powerful male fear of being swallowed up and washed away by watering caverns of female potency » (Fontaine, 2002, p. 47).

⁶⁰⁴ Cf. Is 5,14 ; Jon 2,3 ; Ps 89,49 ; 141,7 ; Pr 1,12 ; 27,20 ; 30,16 ; Jb 17,13, etc.

Du point de vue de la cosmologie, j'ai déjà établi le caractère « profond » et donc souterrain du monde des morts. Cette localisation dans la géographie symbolique explique que ce lieu soit plongé dans l'obscurité, le silence et qu'il se compose essentiellement de poussière, mais aussi d'eau⁶⁰⁵ (Lavoie, 2004, p. 160-161 ; Wächter, 2004, p. 246). L'abîme (תהום), terrifiante mer souterraine⁶⁰⁶, se retrouve effectivement dans les profondeurs de la terre (Lavoie, 2004, p. 161). La femme folle, avec cette eau volée qu'elle sert à ses invités, cherche-t-elle à leur donner un avant-goût du She'ôl ? La description du monde des morts comme d'une maison contribue par ailleurs à la confusion de la domesticité de la femme folle avec ce lieu souterrain (Lavoie, 2004, p. 163 ; Wächter, 2004, p. 245-246 ; cf. Job 7,13 ; 30,23 ; Pr 7,27) Son intérieur se révèle à la fois humide, poussiéreux et sombre. Aux quelques images du She'ôl comme d'une maison, s'ajoute d'ailleurs celles de la prison avec porte, verrous et mêmes liens (Lavoie, 2004, p. 162-163). Les morts sont enfermés sous terre et ne peuvent en revenir. Ils y sont en quelque sorte piégés (cf. 2 S 22,6 ; Ps 18,6). Le naïf ou l'insensé, qui espérait sans doute un contact physique de l'ordre de l'intimité érotico-alimentaire, a plutôt droit à une existence corporelle réduite à sa plus simple expression.

4.10.4 Les רפאים et la non-exclusivité de la femme folle

D'ailleurs, il ne tarde pas à découvrir, en entrant dans la « maison-She'ôl » (Lavoie, 2004, p. 163) de la femme folle, qu'il ne s'agit pas d'un souper en tête à tête. Les convives et probables amants sont nombreux et leur existence se révèle

⁶⁰⁵ D'ailleurs le mot בור « puits » est un synonyme courant du She'ôl (Wächter, 2004, p. 242).

⁶⁰⁶ N'est-ce pas dans le ventre d'un « poisson » que se retrouve Jonah (2,1-2), par ailleurs identifié au ventre du She'ôl ? (2,3-6) ? (cf. Wächter, 2004, p. 247).

dans sa faiblesse : ce sont les רפאים (cf. Goff, 2008, p. 35 ; Miles, 2004, p. 99). Ces « entités » désignent clairement les morts, « les ombres », les « fantômes », les habitants du She'ôl, de ce monde souterrain (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 952 ; Clifford, 1999, p. 107 ; Fox, 2000, p. 122, 302-303 ; Lelièvre & Maillot, 2000, p. 206, 211 ; Liwak, 2004, p. 603 ; Miles, 2004, p. 99-100 ; Weeks, 2007, p. 224 ; Whybray, 1994, p. 149). Ils ont déjà fait leur apparition précédemment dans les neufs premiers chapitres de Proverbes, soit en Pr 2,19. D'un point de vue étymologique, il n'est pas aisé d'établir si les רפאים bibliques ont pour point d'origine la racine רפי, qui signifie « être faible impuissant », ou plutôt רפא, « guérir, réparer, recoudre » (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 950 ; Liwak, 2004, p. 605-606 ; McKane, 1970, p. 287). Si la fonction de guérison de ces individus est indéniable dans les textes ougaritiques des *repûm*, il faut peut-être plus simplement la comprendre comme un euphémisme lorsqu'il est question des רפאים bibliques : « les guéris » (cf. Fox, 2000, p. 120). L'ouvrage de Brown, Driver & Briggs liste deux entrées pour le mot רפאים : dans un cas le nom masculin pluriel désigne les « ombres », dans l'autre, il s'agit d'un nom propre désignant un peuple ou un groupe ethnique de géants (Brown, Driver et Briggs, 2005, p. 952 ; Liwak, 2004, p. 609). En ce qui concerne Pr 9,18, le contexte mortifère dans lequel s'inscrit l'occurrence de רפאים ne laisse aucun doute : l'identification avec les habitants du She'ôl est claire (cf. Liwak, 2004, p. 610). Plusieurs ont noté l'influence de la mythologie cananéenne sur la représentation du monde des morts où apparaît le mot רפאים. Pr 2,18 en fournirait possiblement un exemple avec מוֹת, « mort », qui correspondrait en fait au dieu Mot du panthéon d'Ougarit (Liwak, 2004, p. 610 ; cf. Camp, 2000, p. 65 ; Fox, 2000, p. 121 ; McKane, 1970, p. 287). Certains auteur.e.s ont par ailleurs noté la possible influence sur la Bible hébraïque des textes ougaritiques, précédemment

mentionnés, mettant en scène les *Rp'm*, héros ou rois décédés puis divinisés⁶⁰⁷, participant à un banquet cultuel organisé par les dieux El et Baal (Lichtenstein, 1968, p. 21-22 ; Miles, 2004, p. 100). On nomme aussi ces divinités chtoniennes *ilnym* (Liwak, 2004, p. 603-604 ; cf. Fox, 2000, p.122, 302-303 ; McKane, 1970, p. 287). Bien qu'il ne me soit pas possible de me prononcer sur la question des influences ougaritiques, il me semble important de souligner que l'idée que la femme folle reçoive à sa table des guerriers divinisés me semble fort peu convaincante (contre Miles, 2004, p. 100). En effet, le She'ôl biblique est le lieu de la grande égalité entre êtres humains et non d'une élite : personne n'y échappe, ni n'en revient (cf. Is 26,14, contre v.19 ; Lavoie, 2004, p. 164). Tout le monde a droit à la même misère. Les morts perdent toute vitalité. Très affaiblis, ils en sont réduits à un mince filet d'existence et de conscience (Fox, 2000, p. 122 ; Lavoie, 2004, p. 163 ; Liwak, 2004, p. 611 ; Wächter, 2004, p. 242). Le mode de vie y est par ailleurs collectif (cf. Pr 21,16 ; McKane, 1970, p. 287). Les spectres qui mangent à la table de la femme folle ne sont-ils pas, plus simplement, d'autres « naïfs », « fous » ou « insensés » qui n'ont pas su résister à son invitation et sont sortis du droit chemin (cf. aussi Pr 2,18 ; 21,16) ? Miles insiste sur le caractère royal des invités puisque cela contribue à soutenir sa thèse selon laquelle Pr 1-9 doit se lire comme une satire du roi Salomon (Miles, 2004). Il me semble pourtant que la thèse selon laquelle les tensions entre rapatriés et peuples de la terre (natifs⁶⁰⁸) constituent l'arrière-plan socio-religieux de Pr 1-9, fournit un éclairage tout aussi intéressant et plus convaincant. La perte de vigueur, la grande torpeur des invités devenus spectres de la femme folle ne ressemble-t-elle pas à celle-là même qui s'abat sur celui qui est dépouillé de ses terres (Pr 2,22), de sa force et de son travail par une femme (Pr 5,8-9) (Cf. Camp, 1995, p. 139 ; Yoder, 2001, p. 102ss) ? Les considérations

⁶⁰⁷ Cf. quelques rares passages bibliques identifiés par Liwak : 1 S 28,13 et Is 8,19 (2004, p. 609).

⁶⁰⁸ La seconde signification du mot נָחִיף en tant que nom propre d'un peuple ancien de géants, natifs du territoire, est une intéressante coïncidence dans un tel contexte.

socio-économiques précédemment évoquées (cf. *supra*) ouvrent une perspective des plus intéressantes à cet égard. La mort associée à un tel « devenir spectral » n'est-elle pas avant tout socio-symbolique ? La descente au She'ôl peut effectivement correspondre à un symbole punitif pour les méchants et autres adeptes des petites ou grandes « folies », au contact des femmes étranges, comme c'est le cas dans l'ensemble des occurrences des mots שְׁאֵל et רְפָאִים en Pr 1-9 (2,18-19 ; 5,5 ; 7,27 ; 9,18)(Wächter, 2004, p. 247 ; Waltke, 2004, p. 116 ; Whybray, 1994, p. 82). Bien que toutes et tous soient condamné.e.s à mourir, les décès prématurés et violents sont particulièrement malheureux et malvenus. Ce sont souvent ces morts spécifiques qui sont représentées par cette même « descente » (Fox, 2000, p. 122 ; Wächter, 2004, p. 247-248). De même, comme le souligne Lavoie « maladies, injustices, sentiments d'abandon, d'oppression et d'angoisses sont vécus et interprétés comme des manifestations du she'ôl ou comme une expérience anticipée de la mort [...] » (2004, p. 163). Le jeune homme ignorant qui vient d'amorcer sa descente au contact de la femme folle réunit l'ensemble de ces caractéristiques : punition, mort violente et sentiment d'angoisse certain. En tant que nouveau membre des רְפָאִים, il vient de rompre sa relation avec Dieu (cf. Ps 88,11) (Lavoie, 2004, p. 164 ; Wächter, 2004, p. 246). À mon avis, la mise en garde des sages/parents et de Sagesse en Pr 1-9 a pour objectif premier d'éviter cette prise de distance d'avec la divinité. Se rapprocher de cette femme folle aux comportements suggérant la prostitution à laquelle j'ai identifié la Jérusalem personnifiée et les femmes natives, c'est précisément s'éloigner de YHWH, pécher contre lui et trahir le véritable Israël (cf. Esdras et Néhémie).

Les rédacteurs de Pr 1-9 ont trouvé le meilleur moyen de rendre la fréquentation de la femme folle/native immorale et en tous points honteuse : la

représenter en la sexualisant à outrance et en la « diabolisant » par le biais d'une association au She'ôl avec lequel elle finit par se confondre.

4.10.5 Les invités d'une femme. Manger qui ? Quoi ?

Le dernier mot du verset 18 insiste de nouveau sur la dimension pseudo-festive, alimentaire et sexuelle, de l'invitation de la femme folle. En effet on y retrouve le participe passif de la racine קרא avec un suffixe pronominal féminin singulier, קראֶהָ : « ses appelés [d'elle] ». L'examen des autres occurrences au participe passif est particulièrement révélateur. En effet, dans la majorité des cas, le terme désigne les invités d'un banquet : Saül occupant la place de choix au bout de la table de Samuel (1 S 9, 13.22), Adoniyyah et ses invités qui finissent de manger alors qu'on annonce l'intronisation de Salomon (1 R 1,41.49), les « élus⁶⁰⁹ » qui partagent le repas sacrificiel de YHWH (So 1,7) et finalement le banquet organisé par la reine Esther et auquel sont conviés le roi et Haman (Est 5,12). La dimension alimentaire est rappelée au dernier moment du portrait de la femme folle. La dimension sexuelle s'y glisse par ailleurs de nouveau puisque le participe passif pluriel désigne aussi certains des amants d'Oholivah, personnification de Jérusalem (Ez 23,23). Est-ce l'appétit sexuel du She'ôl ou de la femme folle qui s'exprime de la sorte ? Qui mange quoi ou qui ? Le terme קראֶהָ pourrait aussi désigner, comme dans le cas de la « suite » d'Absalom (2 S 15,11), la cour de la femme folle/She'ôl. Les échos à certaines déesses de la mort proche-orientales résonnent dès lors avec une pertinence nouvelle : une certaine noblesse peut dès lors être attribuée à celle dont la maison est le lieu de l'extrême pauvreté, celle-là même qu'elle inflige aux hommes qui l'approchent.

⁶⁰⁹ Cf. Nb 1,16 ; 26,9.

Je tiens à noter par ailleurs que le verset 18 semble insister, sans la faire apparaître, avec le suffixe pronominal au féminin singulier הָ, sur la responsabilité de la femme folle.

4.11 Conclusion

Ce chapitre a été l'occasion de clarifier plusieurs éléments de la représentation de la femme folle en Pr 9,13-18 et d'examiner, dans le prolongement des exégèses féministes et *queer*, les différents modes d'altérisation du personnage de la sexualité à l'ethnicité en passant par l'association à la morbidité. Bien qu'elle soit à plusieurs égards très différente de ses acolytes, les femmes étranges de Pr 1-7, elle est indissociable de ces autres femmes avec lesquelles elles forment une série au sens de Delvaux (2013). Pour cette raison, j'ai cru bon de débiter le chapitre en explorant les significations des termes זרה et נכריה désignant ces femmes étranges. À la suite de cette enquête, il me semble clair que le second terme spécifie le premier et que l'étrangeté ainsi nommée est ethnique dans le contexte de Pr 1-9 (cf. Lavoie, 2012 ; Tan, 2008). De même, toujours afin d'analyser la figure de la femme folle sur l'arrière-plan des neuf premiers chapitres de Proverbes et des femmes déviantes qui y prennent place, j'ai présenté les différentes hypothèses en ce qui a trait à l'identité de ces « étranges ». J'ai considéré tour à tour les hypothèses de la femme adultère, étrangère, idolâtre, prostituée, quasi-divine ou incarnation du mal. L'hypothèse de l'étrangeté ethnique, plus particulièrement en lien avec l'interdit postexilique des mariages mixtes à l'époque perse, m'a paru particulièrement convaincante. En effet, la menace représentée par les femmes natives, issues des « peuples de la terre » ou non-judéennes, notamment d'un point de vue socio-économique, m'a semblé, à la suite de plusieurs autres exégètes, la piste la plus prometteuse

pour mon entreprise exégétique. Néanmoins, je n'ai pas abandonné le filon de l'idolâtrie qui m'apparaît connexe à celui de l'ethnicité, ni celui de la prostitution dont j'avais déjà établi la pertinence (cf. Létourneau, 2011).

M'étant assurée de la solidité des hypothèses au fondement de mon travail d'exégèse, j'ai ensuite entrepris l'étude de la structure en diptyque de Pr 9,1-6.13-18, soit les invitations respectives de Sagesse et de la femme folle. J'ai particulièrement insisté sur l'activité de l'une et la passivité de l'autre et sur les différents points de contact entre les deux portraits. J'ai d'ailleurs considéré l'ensemble des relations possibles entre les deux personnifications féminines : l'antithèse, la complémentarité, la rivalité et même la parodie.

Cela m'a permis d'amorcer le travail d'interprétation du premier verset (13). L'analyse de chacun des versets de mon passage débute chaque fois par une analyse de la micro-structure et, s'il y a lieu, de certains parallèles inter ou translinéaires. En ce qui concerne le verset 13, j'ai surtout cherché à poser la « femme folle » entre personnification, métaphore et femme « réelle ». J'en suis arrivée à la conclusion qu'elle marche sur deux jambes de nature différente : l'une de type humain, sur le modèle des femmes étranges, l'autre métaphorique, aux côtés de Sagesse et au contact du She'ôl. Je me suis ensuite intéressée aux autres mots de vocabulaire permettant de décrire et de qualifier la femme folle, dont les « grognements » et l'agitation viennent souligner l'animalité, la pauvreté et son association précoce au She'ôl. J'ai cherché de plus à qualifier le type d'ignorance qui est celle de cette femme surnommée « Naïveté ». L'approche intertextuelle a permis d'emblée de souligner les significations mortifères et sexuelles qui se glissent dans sa totale ignorance.

L'analyse du second verset (v.14) m'a quant à elle menée à explorer l'arrière-plan urbain de Pr 1-9 alors que la femme folle semble assise en tous les lieux à la fois : sur le seuil de sa porte et sur un trône en haute ville. L'approche intertextuelle m'a permis de constater que le profil de prostituée de la femme folle se dégageait peu à peu. Elles sont en effet nombreuses à être ainsi assises. De même, porte et maison se sont révélés être des lieux hybrides, de rencontre aussi bien culturelles que sexuelles, mais aussi des lieux de circulation entre la vie et la mort et donc de violence potentielle. En analysant le mot qui désigne le trône de la femme folle, j'ai souligné son ambivalence entre richesse et pauvreté. Il semble en effet qu'elle parodie la noblesse de Sagesse et des reines véritables, alors qu'elle ressemble plutôt à la Babylone détrônée. Finalement, je me suis intéressée aux questions de géographie urbaine au verset 14. À quoi correspondent ces hauts lieux de la ville ? La thèse du mont Sion à Jérusalem s'est révélée parfaitement convaincante. En effet, d'un point de vue intertextuel, les nombreux rapprochements possibles entre la femme folle et la Jérusalem personnifiée m'ont d'ailleurs menée à y discerner un subtil rappel que la Folie représente en fait les femmes qui n'ont jamais quitté Jérusalem : les natives, qu'elles soient ou non Judéennes.

Le verset 15 a permis de faire connaissance avec les premiers destinataires de la femme folle et de mieux cerner le rôle de la métaphore de la route dans la représentation de la femme folle comme de ses « victimes ». Il s'avère en effet que les femmes étranges de Pr 1-9 disposent de leurs propres routes, véritables extensions symboliques d'elles-mêmes. La présence de la femme folle au bord de certaines routes a de nouveau contribué à sa représentation en tant que prostituée « de grand chemin ». Les routes sont d'ailleurs des lieux de tensions et de conflits indéniables, mais aussi de marchandage. J'ai aussi exploré l'appel que la femme folle souhaite adresser « aux marcheurs », alors que des significations

de l'ordre de la souveraineté, de la sexualité et de l'idolâtrie convergent le plus souvent dans de tels appels féminins.

Dans le cadre de l'analyse du verset 16, j'ai eu l'occasion de m'initier à la diversité des tactiques discursives de la femme folle. Elle s'adresse différemment au naïf et à l'insensé. Si le naïf a droit à une invitation à se « détourner », possiblement vers la Jérusalem native, aux connotations tout aussi sexuelles, la femme folle réserve une proposition sapientielle et alimentaire plus intime à l'insensé. Je soupçonne que la femme native s'adresse ici à deux catégories différentes d'hommes. Pr 9,16 mène de nouveau à explorer les « dire au féminin », en particulier ceux où se retrouvent, comme chez la femme folle, la ruse, l'alimentation et le sexe.

Pr 9,17 présente en quelques mots ce qui constitue à la fois le menu et le proverbe de la femme folle. J'ai amorcé ma réflexion à ce sujet en comparant certains éléments du banquet de Sagesse au repas frugal offert par la folie. Dans un cas comme dans l'autre, le repas comporte une dimension métaphorique forte de l'ordre de la relation sexuelle, comme on en trouve plusieurs exemples dans le Cantique des cantiques. Dans les douces eaux volées et le délicieux pain des secrets se croisent des significations de l'ordre de l'érotisme, bien entendu, mais aussi du mensonge, du crime, de l'idolâtrie et de la mort. La femme folle s'offre et offre le She'ol tout à la fois. Comme dans le cas de Yaël, la nourriture joue ici aussi un rôle de subterfuge permettant de mettre l'invité en confiance. La femme folle offre par ailleurs une anti-sagesse: c'est l'illicite qui a le meilleur goût. Il semble que ce soit la manière choisie par les rédacteurs de Pr 1-9 pour représenter les discours et les idées alternatives à celles des rapatrié.e.s. L'idéologie de cette élite teinte évidemment la rencontre culturelle signifiée par

l'entremise du repas de la femme folle. L'amertume remplacera bientôt la douceur.

Finalement, le dernier verset du chapitre 9 (v.18) a été l'occasion de constater à quel point l'ignorant qui descend au She'ôl est déresponsabilisé et identifié comme une victime de la femme folle, véritable prédatrice. Dans le voisinage de la femme folle, le She'ôl apparaît teinté de sexualité. Il règne d'ailleurs une telle confusion entre la maison de la Folie personnifiée et ce monde des morts souterrain qu'on en vient à ne plus savoir s'il y a bel et bien une différence entre la femme folle et le She'ôl. La présence des *רפאים* m'a menée à constater la récurrence de l'activité prostitutionnelle et mortifère de la femme folle. Le jeune homme qui vient d'y descendre n'est pas seul. J'ai finalement insisté sur le fait que cette « mort » dont il est question est avant tout socio-symbolique : c'est la prise de distance avec YHWH qui donne à craindre aux rédacteurs. N'est-ce pas précisément ce que la femme folle/native cherche à accomplir ?

Bref, à la lumière de l'hypothèse postexilique des mariages mixtes et des tensions entre populations natives et rapatriées à Jérusalem, j'ai cherché à dévoiler l'idéologie dominante dans le texte de Pr 9,13-18, qui prend notamment la forme de stratégies d'altérisation – sexuelle, culturelle, ethnique, mortifère – d'une catégorie de femmes, les femmes natives. L'association de la femme folle, par le biais de considérations intertextuelles, avec la Jérusalem idolâtre et prostituée des textes prophétiques, m'a semblé une image particulièrement forte. Elle permet non seulement de souligner l'urbanité du contexte, mais aussi de mettre en lumière le type de diabolisation des femmes natives à l'œuvre dans ce texte. Il me semble en effet que Pr 9,13-18 représente les contacts difficiles entre rapatriés et natifs à la période perse. Par ailleurs, dans le texte, le corps des

femmes, et par extension les repas qui leur incombent par le biais de la division sexuelle du travail, sont les lieux d'expression de la tendance xénophobe par excellence (cf. Berquist, 2002, p. 154-155). Ainsi, la sexualisation de la femme folle, en particulier sous les traits d'une prostituée, mais aussi par l'entremise d'un repas des plus sensuels, est mise à profit afin de marginaliser un groupe d'individu·e·s dont on souhaite éviter la fréquentation, soit des femmes étrangères, plus précisément des femmes natives que les rapatrié·e·s refusent de considérer comme faisant partie de la Judée⁶¹⁰. La femme folle nous rappelle que le sexe comme le nourrir signifient au-delà des limites de la sphère dite privée. Chambre à coucher et cuisine sont aussi des lieux de rencontres et d'hybridités culturelles. Le privé n'est-il pas toujours politique ?

⁶¹⁰ En plus du texte d'Angel (2007), on peut consulter à ce sujet Bailey, 1995, p. 121-138.

CONCLUSION

Tout au long de cette thèse, j'ai tenté de répondre à l'interrogation suivante : comment les dimensions mortifère (violente) et nourricière des représentations de trois personnages, Yaël en Jg 4,17-22 et en Jg 5,24-27, Izebel en 2 R 9,30-37 et la femme folle en Pr 9,13-18, contribuent à construire celles-ci en tant que « femmes » et en tant qu'« étrangères » ? Les quatre analyses approfondies correspondant chacune à un chapitre m'ont menée à constater, assez rapidement, qu'aucun des éléments de la question double de recherche ne pouvait être figé afin d'observer de façon isolée l'impact de la violence ou du nourrir sur le genre et l'ethnicité. En effet, il fallait constamment prendre en considération l'impact de l'identité de sexe/genre et de l'appartenance ethnique dans le rapport à la violence et au rôle « nourricier ». Il y a tension et circulation continuelle des effets signifiants entre les quatre membres de la question que sont la violence, le nourrir, le genre et l'ethnicité. Au moment de conclure, il faut de nouveau tenir compte de cette « co-extensivité »/co-production signifiante. Dans un premier temps, je souhaite rappeler, de manière synthétique, les principales conclusions pour chacun des chapitres de cette thèse. Je procéderai ensuite à une synthèse transversale afin de tirer quelques conclusions générales pour l'ensemble des quatre chapitres et des trois personnages féminins à l'étude.

Yaël en Jg 4,17-22

Dans la première partie du chapitre consacré au personnage de Yaël en Jg 4, j'ai surtout insisté sur ses appartenances ethnique et de classe et son mode de vie nomade. J'ai cherché à mettre en lumière le décor – qui n'a rien de statique – dans lequel Yaël est « campée ». Ce « décor » la façonne et contribue à la spécificité de sa représentation. J'ai surtout insisté sur la tente, dont il est

question aux versets 17,18, 20, 21 et 22, et donc sur le mode de vie nomade, ainsi que sur la forge que suppose la présence du marteau et du piquet dans son association avec l'identité (clanique) qénite. J'ai montré comment l'ethnicité de Yaël est une donnée essentielle de la scène de « crime », bien qu'elle reste inconnue. La femme se retrouve au beau milieu de tensions de classes entre Israélites, Cananéens et Qénites sans appartenir à aucun de ces groupes. Sa tente est réellement un lieu de rencontre culturelle, voire « interstitielle » au sens de Bhabha (2007). Épouse du Qénite Héber, Yaël ne se laisse pourtant pas réduire à l'identité de son mari. Son ethnicité, absente du récit, est néanmoins déterminante pour la suite de l'histoire. Elle existe dans le creux qui se forme entre Israëlité et Qénicité (voire Canaanité) et le contraste en est la force constitutive. Chose certaine, Yaël est définie – « altérisée » – comme une étrangère puisque comme je l'ai soutenu tout au long du premier chapitre de cette thèse, elle est en proie à une caricature ethnique. D'une part, elle est stéréotypée en tant que non-Israélite par le biais des codes de la sexualité. D'autre part, malgré la méconnaissance en ce qui concerne son identité ethnique, elle est présentée sous les traits de la « parfaite Qénite ». Des traits qénites stéréotypés (forge, nomadisme) contribuent à cette ethnicisation et donc à affirmer la différence et le statut d'étrangère de Yaël. Elle hérite du « bagage » ethnique, laissé par son mari absent, lequel vient occuper l'espace laissé vide par le manque d'informations à son sujet. Cela façonne de même le traitement qu'elle réserve(ra) à Sisera. L'identité ethnique de Yaël est donc composite : un amalgame de données inconnues, d'éléments d'une Qénicité caricaturale et de comportements associés à la déviance des femmes étrangères par le biais du sexe et de la violence. Personnage hybride, à cheval entre plusieurs cultures voisines, Yaël se révèle avant tout dans sa marginalité et son identité de contraste.

Un second segment du chapitre 1 a permis de traiter de l'hospitalité performée par Yaël en Jg 4,17-19, dans ses différents éléments. En effet, son statut de femme hospitalière ne constitue-t-il pas le prolongement normal de sa caricature en tant que « parfaite Qénite » ? Comme j'ai eu l'occasion de le souligner à moult reprises dans le premier chapitre, cette hospitalité oscille constamment entre comportements idéaux et transgressifs, alors que Yaël se révèle excessive dans toutes ses interactions avec Sisera, son invité. Il n'est d'ailleurs pas aisé de la situer entre l'idéal hospitalier de Rébecca (Gn 24) et la dérive transgressive à laquelle mène l'invitation de Lot (Gn 19). Elle accentue l'hospitalité qui caractérise l'identité nomade et sans aucun doute qénite. De la sortie de Yaël hors de sa tente au détour de Sisera par chez elle (v.18), tous les éléments de l'invitation ont été analysés afin d'en souligner, d'un point de vue sémantique et intertextuel, les associations avec la sexualité, le genre et la violence. J'ai d'abord analysé la « sortie » de Yaël hors de sa tente. Cette analyse a permis de constater que les sorties de femmes sont souvent l'occasion d'une relation sexuelle pour laquelle l'un des consentements est absent. La sortie à l'extérieur d'une femme s'accompagne chaque fois d'un potentiel de violence, comme dans le cas de Dinah (Gn 34). Du contexte dépend la posture d'actrice ou de victime de cette violence. Yaël a de la chance. Elle ne sera ni violée, ni tuée. Au contraire, c'est elle qui assassine/ « viole » Sisera. Sa sortie n'est pas celle d'une femme convenable. Elle n'entonne aucun chant de victoire. L'exploration intertextuelle de la racine יצא fut aussi l'occasion d'entrevoir les premières traces du filon du maternage chez Yaël. Sa maternité se révèle déjà dans son caractère mortifère, comme celle d'autres femmes : Mikal, la femme de Shounem et Naomi. Les autres termes du verset 18, par exemple le gérondif לקראת, viennent par ailleurs souligner à quel point Yaël, la femme nomade, est en contrôle de la situation face au général de l'armée cananéenne vers lequel elle marche. Alors que le terme סור, « détourner », met de nombreuses femmes en danger dans la

Bible hébraïque, comme en témoignent d'ailleurs Gn 19 et Jg 19, lorsque prononcé par Yaël au verset 18, c'est l'invité « viril » qui doit plutôt craindre pour sa vie. Dans son désir de l'attirer vers elle, la « sirène » Yaël est d'emblée dépeinte négativement, alors que sa représentation est gagnée par le stéréotype de la femme fatale, celle qui piège, trompe et met en danger. D'un point de vue intertextuel, le verbe סִיר met de l'avant des connotations de l'ordre de la sexualité, de la violence et de l'étrangeté ethnique. Cela m'a d'ailleurs d'emblée menée à vérifier dans quelle mesure s'applique la thèse de Sjöberg et Gentry sur la déresponsabilisation des femmes violentes par le biais de leur sexualité (2007 ; 2008). Le terme suivant, אֲדֹנִי, « mon maître », témoigne du statut hiérarchiquement supérieur que Yaël reconnaît à Sisera, alors qu'une analyse plus fine a par ailleurs permis de discerner que sous les « courbettes » se dissimule un savoir-pouvoir détenu par les femmes qui s'adressent ainsi à « leur maître ». Elles sauront l'influencer. Dans ce réseau intertextuel, Yaël, par sa violence déviante à venir, se rapproche le plus des mères cannibales (2 R 6). Les filons de la violence et de la maternité se croisent à nouveau. אֲדֹנִי en tant que marque de respect dissimule en fait un contre-pouvoir, une intention de désobéissance. Yaël est d'ailleurs la seule femme dans toute la Bible hébraïque à adresser les paroles suivantes à un homme : אַל תִּירָא, « n'aie pas peur ». Sa performance rassurante est fausse. Sisera doit craindre la mort. Sa décision de se détourner vers « elle », alors que la tente et le corps de Yaël se confondent, témoigne de la réussite du subterfuge et de la mise en danger du général dans un contexte aux connotations fortement érotiques.

Les significations sexuelles et maternelles s'amplifient de plus bel après l'entrée de Sisera dans la tente de Yaël. En effet, il s'agit d'un moment de rapprochement entre les deux personnages, rendant différentes intimités possibles. Yaël recouvre Sisera à l'aide d'un objet au sens incertain, la שְׁמִיכָה, mais dont la

fonction est clairement celle de la couverture. L'acte de couvrir (כסה) peut orienter la signification de différentes manières : la dissimulation et la tromperie, y compris dans une visée de justice (Tamar) ou de survie de l'être aimé (Mikal), l'intimité amoureuse (sexualité) ou la sollicitude maternelle. On s'éloigne de plus en plus du cadre hospitalier idéal tel que performé par Rébecca (Gn 24). Pourtant, la demande d'eau de Sisera s'inscrit parfaitement dans l'idéal incarnée par la matriarche (cf. Gn 24,43). Cependant, Yaël détourne cette demande dans une autre direction. Elle n'offre ni eau, ni vin, ni même du lait frais, mais bien du caillé (חלב). La femme répond de manière excessive et en nomade. Le caillé, symbole d'abondance, souligne les honneurs qu'elle réserve à Sisera. Le « don » nourricier vient mettre en lumière l'appartenance de Yaël au nomadisme pastoral, mais le lait caillé et la couverture soulignent aussi la dimension maternante de sa féminité. Par ailleurs, le breuvage quasi-solide contribue, parallèlement, à la signification érotique du rapprochement entre l'hôtesse et son invité (voir le mot חלב en Ct 4,11 ; 5,1.12). La relation nourricière qui s'établit entre Yaël et Sisera présente plusieurs caractéristiques qu'il est bon de rappeler. Yaël ne prépare aucun repas et ne partage pas ce breuvage laitier qu'elle sert à son invité. Elle impose le menu et prend le contrôle, une fois de plus, de la situation. Le nourrir est ici de manière indéniable le lieu d'une prise de pouvoir. L'entreprise meurtrière est déjà enclenchée. L'hospitalité se fait érotique et maternante envers ce « fils » que Yaël est sur le point d'assassiner.

Le verset suivant (v.20) crée un fort effet de contraste en ce qui concerne la configuration de l'identité de genre de Yaël. En effet, Sisera tente de redevenir la figure d'autorité qu'il était auprès de ses soldats et s'adresse à Yaël à l'aide d'un impératif masculin. Elle doit se poster à l'entrée de la tente et affirmer qu'il ne s'y trouve « aucun homme ». L'assignation de Yaël à la masculinité, à une performance *butch*, est paradoxalement, du même coup, l'annonce de la mort et

de la dévirilisation de celui qui tente de réaffirmer son pouvoir de commandement. Cette section du chapitre a été l'occasion de discuter de la reconfiguration du genre de Yaël à partir non pas d'un simple « renversement », mais plutôt d'une véritable dissonance butlérienne (2006, p. 240-241), dans le prolongement des notions de *genderfuck* de Guest et de « confusion des genres » de Fleming. La notion de dissonance m'a paru la plus à même de rendre l'alliage d'éléments de l'ordre du genre féminin idéal parodié et d'une prescription à la masculinité, tout cela dans un contexte à la fois érotique et maternel.

Le meurtre a finalement lieu au verset 21 et se double de nombreux « troubles » dans le genre, aussi bien celui de Yaël que de Sisera. En effet, la violence perpétrée par Yaël a toutes les apparences d'un viol. Chacun des verbes de « saisie » des outils (שָׁם, לָקַח) met de l'avant une panoplie de significations d'un point de vue intertextuel : sexualité, violence, dissimulation, idolâtrie, maternité, etc. Cette section de l'analyse m'a par ailleurs permis d'explorer la dimension phallique du piquet et du marteau. Le marteau, en plus d'être phallique, se révèle un outil « fémellisant » : il agit comme une prothèse « masculinisante » pour Yaël tout en créant l'orifice nécessaire à la féminité symbolique de Sisera. Les genres des deux protagonistes atteignent alors des sommets de dissonance. De même, la mention de la main féminine de Yaël, sur le point d'accomplir le meurtre, est lourde de connotations fort intéressantes d'un point de vue intertextuel avec la conjugalité, la sexualité et l'impureté liée au genre. Ces significations participent à la construction de son portrait en tant que femme « sexualisée » et déviante. L'expression וַתֵּבֹא אֵלָיו, « elle vint vers lui », est une autre de ces formules qui suggèrent la sexualité. C'est plutôt un meurtre qui aura lieu. Il est aussi fascinant de noter que ce sont surtout les déplacements de femmes puissantes et sages qui intéressent les rédacteurs de la Bible hébraïque. Yaël prend place parmi elles dans l'exercice d'un pouvoir mortifère. Comme pour plusieurs d'entre elles,

l'enjeu de la survie semble central pour notre héroïne. Les parallèles avec une autre étrangère, Ruth la Moabite, sont très parlants à cet égard. Toutes deux viennent à pas feutrés (בְּלֶאָשׁ) auprès d'un homme afin de s'assurer de rester en vie. Cette comparaison permet d'ailleurs de mettre en lumière la dimension érotique des comportements de Yaël, celle qui en viendra pourtant au meurtre. À travers l'accomplissement de la violence, un constant rappel des appartenances nomades de Yaël et son identification partielle aux Qénites ont lieu. Sa déviance est aussi celle d'Éhoud (Jg 3), rappelée par l'emploi commun du verbe חָקַע, « planter ». C'est tout comme si Yaël plantait sa tente en Sisera. La fellation forcée vient aisément à l'esprit, alors que Yaël, armée de sa prothèse (piquet), fait entrer son piquet dans la bouche (רֶקֶה) de Sisera. Ce qui aurait pu, dans un autre contexte, être une forme de vengeance subversive (cf. Delvaux, 2013, p. 111-118) face au viol, n'en est rien dans celui de l'Israël ancien, hétérosexiste et homophobe. Ce n'est pas l'un des « lieux de rage » dont parle Haberstem (2006). D'ailleurs, le verset 22 qui présente le regard de Baraq sur la scène, focalisateur du meurtre et de l'humiliation de Sisera, confirme cela en tous points.

La configuration du genre et de l'ethnicité de Yaël est complexe. Entre la féminité hospitalière idéale et la masculinité guerrière victorieuse et « violante », Yaël jongle avec les extrêmes. Le soin maternel se transforme en gavage forcé d'une extrême violence. Le caillé a en effet un arrière-goût de métal (pointu). Le quotidien nomade et qénite (hospitalité, campement) se joue et se rejoue dans toute la scène de meurtre à un point tel que violence et marginalité identitaire (ethnique) en viennent à se confondre. Gardienne de la frontière entre Cananéens et Israélites, Yaël est tenue de réaffirmer plus que de bousculer les normes hétérogenreées. Par ailleurs, d'un point de vue post-colonial, elle réitère,

non sans un certain mimétisme, la violence des dominants, celle d'Israël et de son « empire » imaginé.

Yaël en Jg 5,24-27 ; 28-30

Le chapitre 2 a d'abord été l'occasion d'affirmer la singularité/spécificité des représentations de Yaël en tant que femme et en tant qu'étrangère dans le chant de Jg 5 face à sa présentation dans la version en prose de Jg 4. En effet, les différences sont nombreuses. Si je mentionnais déjà dans le premier chapitre l'« identité de contraste » de Yaël, la mécanique du contraste est encore plus fortement enclenchée en Jg 5, alors que le meurtre que Yaël accomplit aux versets 24-27 s'oppose à la scène de la mère de Sisera et de ses princesses qui attendent le retour du guerrier dans leur palais aux versets 28-30. De plus, le poème n'exploite pas le thème de l'hospitalité comme c'est le cas en Jg 4. Les considérations autour d'Heber le Qénite, des déplacements et des alliances de son groupe sont absentes du texte. Bref, Yaël est campée tout autrement en Jg 5, ce qui suppose une construction différente de sa féminité et de son statut d'étrangère au contact de la violence et du nourrir. D'ailleurs, on insiste davantage sur la question de la classe dans les derniers versets du chapitre 5 du livre des Juges.

Dans la première section de ce second chapitre, j'ai traité de la mention de Yaël, en Jg 5,6, aux côtés d'un autre étranger, Shamgar ben Anat. Les noms des deux « héros » servent à désigner leur époque alors que l'expression « jours de » est employée. Ce verset fonctionne de manière proleptique, annonçant les gestes héroïques posés par la femme aux versets 24 à 27. L'époque ainsi désignée est racontée par l'entremise des versets 6 à 8. L'importance du héros et de l'héroïne est telle qu'ils occupent une place de choix aux côtés de Déborah, « mère en

Israël », nommée au verset 7. Au verset 6, Shamgar et Yaël sont étroitement associés au mouvement, au voyage, aux lieux isolés et désolés, bref, au mode de vie nomade. Véritables sauveurs d'Israël, ces étrangers ne sont pourtant pas des guerriers patentés puisqu'ils sont plutôt armés d'un aiguillon à bœuf et d'un piquet de tente. À travers Yaël et Shamgar se cristallisent des tensions ethniques et de classe qui parcourront l'ensemble du poème de Jg 5, en particulier en ce qui concerne l'urbanité et la ruralité, la sédentarité et le nomadisme.

J'ai ensuite amorcé l'analyse de la péricope réunissant les versets 24 à 27, soit la scène de meurtre. L'étude a débuté avec le verset 24 consacré à la bénédiction de Yaël. Une analyse de la micro-structure m'a d'emblée permis de mettre au jour un chiasme dont la pointe – la clé de la bénédiction – révélait l'emphasis mise sur la féminité et l'identité nomade et qénite de Yaël. C'est en tant que femme sous la tente que Yaël est bénie. Le verset 24 présente d'ailleurs le seul cas où des femmes sont énonciatrice et récipiendaire de la bénédiction. Une analyse intertextuelle des occurrences du verbe ברך où des femmes sont les destinataires a aussi permis de souligner que celles-ci sont le plus souvent bénies en relation avec l'enjeu de la fécondité ou dans un élan de reconnaissance de leur sagesse et de leur loyauté. Dans le cas de Yaël, ces deux éléments semblent à l'œuvre : la bénédiction marque la reconnaissance de son héroïsme sanglant et d'une forme de fécondité en tout point mortifère. L'analyse de la bénédiction fut aussi l'occasion de comparer la posture « superlative » de Yaël, « entre toutes les femmes », à celles de deux autres femmes bénies de la même manière dans la Bible : Judith et Marie (Lc 1,42). Ne présentant ni la piété et la beauté de Judith, ni la maternité vivifiante de Marie, ni la judéité de l'une comme de l'autre, Yaël est clairement bénie pour sa violence. Au contraire de Marie, l'imagerie maternelle associée à Yaël au verset 27 est en tout point mortifère. Elle est non seulement bénie en tant que femme, mais aussi en raison de son

appartenance au clan qénite, bref de son identité étrangère et nomade. Si on semble célébrer de la sorte sa différence, les versets suivants confirmeront qu'il s'agit plutôt d'une stratégie d'Israël/Déborah pour se dissocier de la violence accomplie.

Le verset suivant (v.25) présente la démarche hospitalière réduite à son strict minimum. La demande d'eau et le don de beurre condensent ainsi en un seul verset l'essentiel des tensions de classes qui opposent Yaël et Sisera. Le combat est déjà amorcé. D'un point de vue structurel, le chiasme permet d'insister sur la faïence des héros, mais la présence du laitage en fin de ligne permet de même de souligner la nature riche et quasi-solide du breuvage offert. Sisera demande de l'eau, produisant par la même occasion un clin d'œil ironique, un rappel de la violence des flots qui ont emporté ses troupes (v.21). La violence se poursuivra dans un autre liquide. Il est par ailleurs intéressant d'analyser cette demande (verbe שאל) dans le cadre plus large d'autres « requêtes » autour desquelles des relations de pouvoir entre hommes et femmes s'articulent. Dans la Bible hébraïque, de telles demandes « masculines » sont souvent des opportunités pour que des femmes mettent en branle quelque stratagème. Comme dans le cas de Jg 4, il s'agit de l'occasion d'une prise de contrôle pour Yaël. À la demande d'eau, elle répond une fois de plus de manière excessive, démontrant une conscience aiguë des rapports de classes. Une exploration intertextuelle des dons (verbe נתן) féminins révèle trois pistes interprétatives principales : mort et malédiction, vie, abondance et fécondité, et sexualité. Toutes trois sont éclairantes dans le cas de Yaël qui prend d'ailleurs place aux côtés de Rébecca dans la mise en branle d'une « ruse alimentaire » : la violence se dissimule au creux du plat. Au contraire de Jg 4,19, il n'y a en Jg 5,25 aucun maternage, ni aucun assoupissement de Sisera précédant la mise à mort. Yaël lui sert sa boisson lactée dans la « faïence des héros », objet de luxe témoignant de

l'hospitalité exemplaire qu'elle lui réserve et du prestige qu'elle lui reconnaît. Il appartient à la classe supérieure des **אֲדִירִים**, peut-être des combattants. Au verset suivant, Yaël opposera le marteau de sa classe, des travailleurs, à ce « bol des précieux ». Les rapports de pouvoir de sexe et de classe se constituent à partir des objets et des aliments. En effet, en offrant du beurre au héros déchu, Yaël souligne de nouveau son statut d'invité de marque et insiste sur la distance qui les sépare du point de vue de la classe. Cette distance prend d'ailleurs une aura cultuelle avec l'emploi du verbe **קָרַב** au *hiphil*, « offrir », qui fige Sisera dans la position d'idole. Bref, le verset 25 permet de montrer l'opposition de classes qui lie Yaël à Sisera. Le trope de la nourriture révèle par ailleurs la fragilité de ces appartenances et des pouvoirs qu'elles confèrent dans l'intimité d'un « nourrir » qui rend évidentes les vulnérabilités face auxquelles le soin comme la violence sont possibles.

Le verset 26 est consacré à la violence alors que quatre verbes viennent décrire la destruction de Sisera, plus particulièrement de sa tête. Tout au long de ce verset, on se délecte longuement de la violence infligée au général tout en insistant de manière continue sur le genre féminin de Yaël. À travers l'activité de ses mains et la saisie de ses outils, Yaël s'apprête à renverser le lot habituel des femmes en temps de guerre : du viol à l'agonie. À l'image des guerriers Joab (2 S 20,9-10) et Ehoud, elle surprend Sisera – et le lectorat – en l'assillant de sa main gauche, prolongée du piquet, alors que la droite saisit le marteau. Le verbe au féminin pluriel **תִּשְׁלַחְנָה**, de **שָׁלַח**, « envoyer, étendre [la main] », pose un problème de critique textuelle, qui présente ceci d'intéressant : il suppose une multiplicité en Yaël, une véritable armée de résistantes en série. Elle n'est d'ailleurs pas la seule femme biblique à tendre ainsi la main. À ses côtés, on retrouve la femme de Dt 25,11, Tamar, Izebel et Sagesse. Dans son geste, comme dans celui de ces

femmes, se retrouvent les thèmes croisés de la violence et/ou de la nourriture et de la sexualité. Au contraire de la femme de valeur de Pr 31,19-20 dont les mains s'activent à la quenouille, instrument emblématique de la domesticité et du genre féminin, et à aider les pauvres, Yaël brise et transperce le corps d'un homme. Elle se positionne à mi-chemin entre celle qui saisit les organes génitaux de l'opposant de son mari (Dt 25,11) et la femme de valeur, alors qu'elle inscrit plusieurs éléments de violence stéréotypée associée à la virilité au cœur de sa féminité. Au verset 26, l'opposition de classes est aussi réaffirmée à même le corps de Sisera. Yaël appartient à la classe des travailleurs, celles et ceux qui se fatiguent dans un quotidien de dur labeur, au contraire de Sisera qui appartient aux précieux « paresseux ». Au contact du marteau des travailleurs, Sisera goûtera à la lourdeur de la fatigue qui correspond à sa condition d'existence. Quant à Yaël, elle détourne la fonction des objets conventionnels pour accomplir son œuvre de violence. La suite de quatre verbes, qui visent à souligner le caractère violent de son intervention, vient signifier comment elle brise et pénètre le crâne de Sisera à l'aide de ses outils. Le poème insiste davantage que la prose sur la violence. Yaël apparaît transfigurée dans son rôle de « briseuse de têtes », et évoque en quelque sorte la déesse Anat. Son violent martèlement exprime paradoxalement la reconnaissance du pouvoir incarné par la tête de Sisera, le chef, et l'anéantissement de cette reconnaissance. C'est sa puissance à elle qui est poétiquement mise en images sous les traits d'une véritable cheffe de guerre. La tête de Sisera est par ailleurs « trouée » (verbe הִלַךְ) par Yaël, la pénétration suggérant de nouveau le viol et la fellation forcée. Sisera meurt une fois de plus féminisé et humilié. La subversion de genre n'est pas davantage possible dans le poème. Je suis d'avis, à la suite de Davidson, que Yaël est une femme native instrumentalisée au service d'Israël contre les « hommes natifs » dont Sisera fait partie (Davidson, 2013, p.78-79). Certes, le verset 26 est le moment de la réaffirmation et de la reconfiguration des appartenances de Yaël, y

compris de sa féminité dans laquelle viennent se loger des éléments de masculinité guerrière et des fragments de déviance et d'idéalité féminins. Sa violence ne doit pourtant pas être limitée à des emprunts à la masculinité. Yaël apparaît très clairement comme une guerrière en Jg 5 et sa capacité d'agir en tant que femme violente doit être reconnue. Cependant, infériorisée par le biais de la sexualité, de l'ethnicité et de la classe, Yaël n'est que de manière très partielle maîtresse de sa violence (et par le fait même de sa représentation). On lui réserve la violence à accomplir précisément parce que, de cette manière, Déborah et Israël ne seront pas éclaboussés par ce travail dégradant.

Le dernier verset (v.27) de la scène de meurtre traite du seul mouvement de la chute du corps de Sisera, agonisant, entre les jambes de Yaël. Cette agonie se présente au ralenti à travers une suite de répétitions. Bien que les seules « pieds » de Yaël y soient représentés, ce verset est très instructif en ce qui concerne la représentation de Yaël en tant que femme et en tant qu'étrangère. En effet, les expériences de Yaël et d'autres femmes sont réfractées dans cette chute d'un corps « viril ». Les appartenances de cette femme qénite se disent dans ce corps qui s'écroule. Le lieu de la chute est désigné par l'expression רגליה בין, « entre ses pieds/jambes/cuisses ». Yaël domine physiquement Sisera, l'image suggérant à la fois une domination politico-militaire des plus humiliantes, une possible relation sexuelle non sans violence, comme en témoigne le « soin » que Delilah réserve elle aussi à la tête de Samson, et un accouchement alors que le général tombe entre les jambes d'une femme, tel un enfant mort-né, avorté. Yaël emprunte alors des traits aux parturientes en souffrance, accouchant d'un ennemi défait. Sa maternité « mortifère » culmine dans cette image. Ces pieds sont d'ailleurs aussi ceux d'une femme étrangère, des pieds déviants du point de vue des rédacteurs. Trois verbes servent à décrire la chute de Sisera sur le sol et l'exploration intertextuelle de chacun d'eux

permet d'éclairer la relation entre les deux corps liés dans une intimité violente. Le premier, כרע, « se courber », se retrouve non seulement dans des contextes de défaite militaire, mais aussi d'adoration cultuelle, de comportements animaliers et de parturientes en souffrance. L'image apparaît de plus en plus confuse. Qui accouche de qui ? C'est tout comme si Sisera poursuivait le mouvement de parturiente amorcé par Yaël. Le général ne s'en retrouve pas pour autant entièrement féminisé, car une telle « courbure » peut aussi signifier l'initiation d'une relation sexuelle. Le potentiel violeur se révèle pourtant incapable de violence alors qu'il se trouve sous Yaël. Le second verbe, נפל, « tomber », met de l'avant la signification de la défaite militaire, mais aussi celle de la mort. Tombée sous Yaël et non sur elle, Sisera est désormais incapable d'accomplir la violence sexuelle qui participe de sa performance virile. À travers son agonie, les douleurs de l'accouchement et les violences sexuelles dont les femmes sont les victimes sont rappelées de manière surprenante. Le dernier verbe, שכב, vient signifier que Sisera est couché, blotti, au creux des jambes de Yaël. Ce verbe est associé au sommeil, à la mort et au sexe. Le parallèle avec le récit de Joseph et de la femme de Potiphar est intéressant en ce que, comme dans le cas du meurtre de Sisera par Yaël, la femme domine la situation et il y a confusion des identités de victime et d'assaillant.e. Le thème du viol est important dans les deux cas. Finalement, le dernier mot du verset 27, le participe שדוד, « dévasté », confirme non seulement le contexte guerrier dans lequel les deux protagonistes s'inscrivent, mais aussi le fait que le corps de Yaël n'échappe pas à la violence dont elle est l'actrice. Elle est le lieu du ravage. Son corps est un champ de bataille. Elle est au service de l'idéologie « impérialiste » d'Israël (Davidson, 2013, p. 79) et son corps, comme celui de Sisera, est lui aussi abîmé/meurtri par cette violence.

La dernière section du chapitre 2 fut consacrée à une brève analyse de Jg 5,28-30, soit l'attente de la mère de Sisera et de ses princesses. Bien que Yaël n'apparaisse pas dans cette scène, ces trois versets méritent notre attention puisque il y a une tension ironique entre cette vignette et la précédente, le meurtre de Sisera (24-27). J'irais même jusqu'à dire que la féminité et l'ethnicité de Yaël sont clarifiées au contact de la mère de Sisera et de ses princesses. Le contraste entre les deux portraits est éclairant pour l'une comme pour l'autre. Alors que plusieurs éléments de la scène de meurtre ont permis de mettre en lumière la maternité mortifère de Yaël, on découvre une maternité soucieuse/compatissante, celle de sa mère « biologique » qui attend et se lamente en Jg 5,28-30. Au verset 28, la mère de Sisera performe elle aussi une féminité stéréotypée : celle d'une reine étrangère. Il est en effet possible de tracer plusieurs parallèles intéressants entre cette noble femme de cour et Izebel ou Athaliah. Sa posture à la fenêtre rappelle non seulement Izebel, mais aussi Mikal, la royale épouse de David. Ainsi installée à sa fenêtre, au milieu des pleurs et des lamentations, la mère de Sisera affiche une passivité en tous points opposée à la féminité d'action de Yaël. Les princesses *en série* qui forment sa cour (son entourage) sont tout aussi stéréotypées que la femme dont elles sont les subalternes. La sagesse qui est reconnue à certaines d'entre elles semble être une affirmation sarcastique visant plutôt à souligner l'ignorance et l'aliénation de ces princesses étrangères, celles-là mêmes qui ont détourné Salomon de la voie de la sagesse (cf. 1 R 11). Ainsi, en Jg 5, aucune femme non-Israélite n'échappe à la caricature xénophobe : ni Yaël, ni les nobles Cananéennes. Le verset 30 fournit par ailleurs une réflexion plus générale sur la féminité. On propose de la définir à partir de la violence sexuelle, du viol. En effet, la mère de Sisera se rassure quant au retard de son fils en se « gargarisant » en pensée des paroles de ses sages princesses : le glanage du butin explique le retard. Dans l'imaginaire de cette femme, captives et tissus chatoyants sont interchangeables.

Désignée par le terme רחם, « utérus », chaque femme captive de guerre est réduite par le biais d'une synecdoque sexiste à ses organes génitaux : chair à viol et à produire des enfants. Les femmes cananéennes sont représentées comme particulièrement cruelles et aliénées. Les rédacteurs de Jg 5 semblent prendre un malin plaisir à isoler les femmes et à faire en sorte qu'elles rejettent le fardeau de la violence les unes sur les autres. Le concept de série au sens de Young s'avère d'une saisissante pertinence pour l'analyse de ces versets. En effet, la possibilité du viol et du devenir-utérus sérialise toutes les femmes. Ni les femmes qénites sous la tente, ni les nobles Cananéennes dans leur palais n'échappent à cette condition.

Plus qu'en Jg 4, Yaël apparaît ici comme une véritable guerrière victorieuse. Des éléments de virilité militaire contribuent à configurer son genre féminin affirmé tout au long de la scène de meurtre (v. 24-27). Loin du maternage, c'est un combat constant qui l'oppose à Sisera. Son hospitalité excessive souligne d'ailleurs la féroce opposition qui les lie du point de vue de la classe. La forgeronne qénite se moque du « précieux » paresseux. Son combat contre le viol est plus incertain. Une fois de plus, il semble qu'il s'agisse avant tout d'humilier Sisera en le féminisant et en le faisant souffrir comme une femme, ses douleurs rappelant le viol et l'accouchement. Même Yaël est meurtrie, dans son entrejambe, par cette violence qu'elle accomplit. La logique du viol et de la sérialisation des femmes n'est pourtant jamais véritablement ébranlée, comme le confirme la scène de la mère de Sisera et de ses princesses (v. 28-30). On est en droit de se demander, avec Davidson, si la bénédiction de Yaël n'est pas tout simplement une stratégie « coloniale » pour que l'étrangère accomplisse le sale boulot à la place de Déborah l'Israélite, énonciatrice du chant de Jg 5 (Davidson, 2013, p. 85).

Izebel en 2 R 9,22.30-37

Au chapitre 3, c'est à partir d'un angle bien particulier que l'analyse de la mise à mort d'Izebel en 2 R 9,30-37 a été entreprise. En effet, l'impact de sa mort violente et du repas « canin » sur la construction de sa féminité et de ses appartenances phéniciennes et idolâtres fut considéré à partir d'une question préliminaire : Pourquoi Izebel a-t-elle été l'objet d'un processus de sexualisation dans l'histoire de la réception ? Cette question sur la postérité du personnage m'a menée, dans le cadre de ce troisième chapitre d'exégèse, à étudier les rôles de la violence, de l'étrangeté ethnique et de la nourriture dans la caractérisation d'Izebel à l'intérieur même du texte biblique. D'entrée de jeu, il est intéressant de noter que les rédacteurs justifient la violence subie par la femme phénicienne par les violences qu'elle aurait elle-même commises dans le premier livre des Rois, en particulier le meurtre de prophètes. Izebel est avant tout victime de sa représentation. J'ai démontré tout au long du troisième chapitre comment chacun des éléments de sa mise à mort contribue à en tracer un portrait à la fois sexiste et xénophobe. Izebel est l'objet d'une altérisation ethnique et de genre principalement, mais non uniquement, par le biais de la sexualité. L'étymologie du nom **אִיזָבֶל** est déjà possiblement un premier lieu où s'affiche la volonté des rédacteurs d'en faire un personnage grotesque. En effet, il semble que le nom ait été transformé de manière parodique dans son passage du phénicien à l'hébreu, la signification se modifiant peut-être comme suit : de « Où est Baal (le prince) ? » à « Où est l'excrément ? ». Avec son nom à la fois théophore et scatophore, Izebel est tournée en ridicule, tout comme son dieu. D'ailleurs, l'entreprise de salissage s'amorce à peine. En 2 R 9,22, Yéhou insulte Izebel en s'adressant au fils de cette dernière : il l'accuse de fornications et de sorcelleries. Même si la majorité des exégètes interprète cette accusation de manière métaphorique, comme faisant référence aux cultes étrangers auxquels Izebel se voue, l'insulte sexuée et sexiste s'accroche à ses pas. Elle est stigmatisée par le

biais de son association à des comportements sexuels et religieux illicites. Bref, sexisme et racisme sont articulés ensemble pour la diaboliser.

Au chapitre 3, j'ai ensuite procédé à l'exégèse de sa mise à mort, soit la péricope de 2 R 9,30-37. Dans l'analyse du verset 30, je me suis d'abord intéressée à la posture d'Izebel à la fenêtre. À la suite de plusieurs exégètes, j'en ai proposé une lecture à la lumière du motif iconographique possiblement phénicien de la femme à la fenêtre, bien connu au Proche-Orient ancien. Dans cette section, j'ai abordé les différentes identités proposées pour la femme à la fenêtre et leurs possibles influences sur la représentation « littéraire » d'Izebel : déesse, femme royale, prostituée ou prêtresse, amante, femme dont l'emprisonnement dans le foyer est érotisé. Quant à la fenêtre, j'ai proposé d'y voir un lieu de transition de la vie à la mort, d'un.e souverain.e à l'autre. Bref, j'ai examiné l'ensemble des significations relatives au thème de la femme à la fenêtre qui ont pu contribuer à la sexualisation et à l'altérisation ethnique d'Izebel. Puis, j'ai étudié la séance de maquillage et de coiffure de la Phénicienne. Il semble que le maquillage participe souvent à une représentation négative du genre et de la sexualité lorsqu'il est associé à l'idolâtrie et aux cultes étrangers. Néanmoins, on lui attribue aussi une valeur positive puisqu'il fait partie de l'idéal de beauté féminin au Proche-Orient ancien. L'analyse des différents mots de vocabulaire de ce passage a permis de souligner à quel point le maquillage, dans son application, en particulier le *kohl* pour orner les « yeux d'elle », est indissociable de la séduction et de la sexualité, d'ailleurs souvent dans sa dimension de menace. Dans sa volonté d'incarner un idéal de beauté ancien, Izebel performe-t-elle, du même souffle, une séduisante prédatrice ? La coiffure s'est d'emblée révélée dans son association étroite avec la beauté et la royauté. L'exploration des occurrences du verbe יָצַח a permis de tracer un intéressant parallèle entre Izebel et Esther. Séduire le roi est-il aussi l'objectif d'Izebel ? Chose certaine, les deux femmes royales ont beaucoup en

commun, comme le confirme la présence de l'expression ראשָה pour désigner la tête – et le pouvoir royal – de l'une comme de l'autre. Plusieurs déesses, notamment Inanna, Astarté et Hathor, s'adonnent elles aussi à des séances de beauté dans une visée clairement érotique. Anat se démarque de celles-ci alors qu'elle se maquille pour le combat. Il n'est pas évident de savoir où situer Izebel entre l'entreprise de séduction, d'une part, et, d'autre part, l'expression d'un pouvoir royal et d'une possible résistance. Sa représentation est un lieu de tensions. Le chapitre 3 a été l'occasion d'explorer ces deux grandes hypothèses – séduction ou pouvoir royal – pour comprendre le portrait d'Izebel en 2 R 9,30 : Tente-t-elle de séduire Yéhou afin de survivre (cf. Parker, 1978) ou souhaite-t-elle plutôt mourir en laissant une dernière impression de beauté, de puissance et de mépris ? Plusieurs critiques de la thèse de la séduction méritent d'être adressées, en particulier lorsqu'on tient compte de l'insulte qu'Izebel sert à Yéhou au verset 31. La thèse de Parker en particulier doit être nuancée. Le maquillage et la coiffure pourraient être des « outils de genre » servant à féminiser Izebel et à l'inférioriser par la même occasion en la réduisant à l'état de bel objet sexuel. En effet, il ne faudrait pas oublier la visée essentiellement normative des soins de beauté. Cependant, on détecte tout de même une dissonance alors qu'en Izebel se conjuguent le pouvoir « féminin » de la séduction et le pouvoir « masculin » de la royauté. Un intéressant rapprochement est possible avec la royale et désobéissante Vashti. Une forme de résistance semble plausible de la part d'Izebel. Examiner l'intersection du genre avec l'ethnicité et la classe mène de même à étudier la possibilité du maquillage et de la coiffure comme des stratégies facilitant la performance d'autorité. Cette séance de beauté lui permet peut-être d'occuper plus facilement l'espace patriarcal et royal. Cependant, les éléments de résistance qu'il est possible d'identifier dans la représentation d'Izebel sont éphémères. Par exemple, les yeux maquillés constituent sans doute une tentative de prise de contrôle par le

regard. Paradoxalement, cette posture « regardante » et effrontée peut avoir contribué à la sexualisation de la souveraine. Bref, la féminité d'Izebel est complexe et en proie à de nombreuses tensions entre sexualisation, affirmation de puissance et la marque de sa stigmatisation ethnique.

Le verset 31 correspond pour sa part à l'insulte qu'Izebel destine à Yéhou, qu'elle désigne d'ailleurs par le nom « Zimri, assassin de mon maître ». Les dernières paroles de la femme sont à la fois ironiques et violentes. Aucune trace de séduction ici. Elle fait la démonstration d'une féminité royale et sanguinaire : elle lui souhaite de mourir sept jours après sa prise du pouvoir, comme Zimri. Dans la Bible hébraïque, aucune autre femme n'insulte de la sorte un homme en le traitant d'« assassin ». Les derniers mots d'Izebel sonnent le glas de sa perspective dans le récit. Avec le verset 32, le lectorat entre dans le point de vue de Yéhou. De nouveaux personnages, les eunuques, sont interpellés par le général. Ces hommes castrés, qui habitent l'interstice entre les genres « normatifs », sont les véritables subalternes de l'histoire. Ils sont les serviteurs du pouvoir et par le fait même les gardiens du privilège masculin et royal de Yéhou. Intermédiaires entre les hommes et les femmes de la cour, ils sont aussi en charge des harems et du contrôle de la sexualité des femmes. Peut-on vraiment dire qu'ils ont trahi Izebel, alors qu'eux-mêmes sont prisonniers de la représentation de sa mise à mort ? Avec la défenestration de la souveraine, ils amorcent un anti-sacrifice dont ils sont les agents culturels. S'amorce la descente dans l'humiliation et le grotesque pour Izebel, sacrifice hautement parodique et culturellement inadéquat. Au verset 33, le vocabulaire culturel/sacrificiel abonde et j'en ai longuement fait la démonstration dans le cadre du chapitre. Propulsée par la fenêtre, la chute du corps d'Izebel est aussi sa descente dans l'impureté, une impureté toute féminine comme le souligne, notamment, l'expression « du sang d'elle », dont l'exploration intertextuelle fait surgir les références au sang

menstruel, de la parturiente ou des animaux femelles. Bref, Izebel constitue une offrande sacrificielle hautement impure en raison du sang, des excréments et de l'allusion à l'urine. La déshumanisation de la souveraine se poursuit avec la piétinante intervention des chevaux, véritable extension guerrière et virile de Yéhou. Le corps d'Izebel est contaminé par cette proximité animale qui la gagne d'un verset à l'autre. Au verset 34, la perspective de Yéhou nous mène d'ailleurs à nous désintéresser de ce qu'il advient de la femme, alors que le général/roi en devenir entre, mange et boit. Tandis qu'Izebel vient d'être violemment expulsée de sa demeure et du royaume d'Israël, Yéhou entre chez elle et prend possession des lieux. Son repas en solitaire est réduit à sa plus simple expression : « il mange et il boit ». Pourtant, sa polysémie, dans le contexte de 2 R 9,30-37 et plus largement de 1-2 R, est impressionnante : le repas est non seulement prophétique, dans le prolongement d'Élie, mais il est aussi une ruse, une prise de pouvoir et un accès à la royauté, un rappel du pouvoir alimentaire et de la souffrance d'Israël, famélique sous le règne d'Izebel l'idolâtre, ainsi qu'un possible repas post-sacrificiel alors que les chiens et métaphoriquement Yéhou dévorent la reine défaite.

Au verset suivant (35), on insiste à grands traits sur l'impossibilité d'une sépulture pour « cette maudite ». Son corps, ou plutôt ce qu'il en reste, est abandonné sur le sol, dans sa nudité, rappelant le sort de la concubine de Jg 19 : toutes deux sont abandonnées à l'extérieur, rendues disponibles à toutes les violences. Dans ce verset, Izebel n'est pas reconnue comme souveraine en Israël, mais plutôt comme « fille de roi » : elle est renvoyée à ses origines étrangères et à son père phénicien. Elle est expulsée pour de bon. Le carnage des chiens, charognards reconnus pour leur saleté et leur impureté, permet l'accomplissement de la malédiction et la profanation de ce corps de femme pour lequel les rites funéraires sont désormais impossibles. Izebel est morcelée,

éparpillée sur le sol, déchiquetée et en partie mangée. Jugée indigne de recevoir une sépulture, elle ne connaîtra jamais de repos. Le verset 35 présente par ailleurs ce qu'il reste d'elle : le crâne, les pieds et les paumes. Ces fragments de corps sont les symboles de son pouvoir et de sa royauté, non sans que s'y glissent quelques allusions au sexe et au genre féminin. En fait, le pouvoir ne circule plus dans ces traces qui agissent seulement comme rappel de ce qu'elle fut : une femme étrangère puissante à laquelle on attribue une sexualité déviante. Sa déshumanisation se poursuit aux versets 36 et 37 alors qu'elle est tour à tour désignée comme « viande », « cadavre » et « fumier ». Elle n'est d'ailleurs pas comestible. La visée d'humiliation atteint des sommets alors qu'elle est réduite à l'état de bête, d'aliment, de simple matière organique.

Je pense avoir démontré, hors de tout doute, que dans la mise à mort d'Izebel, l'entreprise de diffamation par l'entremise de la sexualité et de l'ethnicité amorcée en 2 R 9,22, se poursuit : dans sa séance de maquillage et de coiffure hautement érotisée et stéréotypée –Phénicienne donc femme à la fenêtre ! –, non seulement les rédacteurs représentent Izebel à l'image de prostituées et de déesses, mais ils font aussi une démonstration redoutable de la répugnance inspirée par ses origines phéniciennes et ses cultes idolâtres par le biais d'un anti-sacrifice, dont elle est la victime, et de sa descente dans l'impureté. Si les rédacteurs soulignent sa féminité tout au long de la péricope, paradoxalement, ils la déshumanisent dans son contact avec les animaux, les sabots des chevaux et les crocs des chiens ; plus encore, ils la réduisent à l'état de « viande », de « cadavre », puis de fumier. Y a-t-il encore trace de cette résistance, de ces fragments de féminité royale que l'on apercevait dans la séance de maquillage et dans l'insulte proférée contre Yéhou ? Il semble bien que ce pouvoir de la femme royale a été définitivement anéanti comme en témoigne l'éparpillement de son crâne, de ses pieds et de ses paumes, symboles de ce qui fut son pouvoir.

Désormais symboles de son impuissance et de sa déshumanisation, les restes d'Izebel n'en gardent pas moins la trace de sa féminité et de sa sexualité. La stigmatisation se poursuit même après sa mort.

La femme folle de Pr 9,13-18

Le quatrième et dernier chapitre de cette thèse portait sur la construction de la féminité et de l'étrangeté (ethnique) d'une personnification, la femme folle, en Pr 9,13-18. La rivale de Sagesse commandait d'emblée un traitement un peu différent des trois personnages féminins analysés précédemment. D'abord, une première différence concerne le degré de métaphorisation impliqué dans sa représentation et, par le fait même, le type de menace et de violence qui lui est associé. Ensuite, j'ai choisi d'interpréter le portrait de la femme folle à partir d'une hypothèse historique plus clairement délimitée que dans les autres chapitres, soit l'interdit postexilique des mariages exogamiques et les tensions entre les rapatriés de retour à Jérusalem et les peuples de la terre. Tout au long du chapitre, j'ai en effet soutenu que la femme folle symbolise les femmes « étrangères », en fait pour la plupart des natives n'ayant pas connu l'exil, avec lesquelles toute entrée en relation est interdite. Cette hypothèse s'est avérée déterminante dans la manière d'analyser la représentation de la femme folle et de ses consœurs, les femmes étranges, alors que sexualisation et association au She'ôl contribuent à l'entreprise de diabolisation des femmes natives et « étrangères » (non-Judéennes) auxquelles les premières sont assimilées.

Dans le cadre de ce dernier chapitre, une exploration des mots-clés נכריה et זרה pour désigner les femmes étrangères en Pr 1-9 précède mon exégèse minutieuse de chacun des versets 13 à 18. Une telle démarche m'a en effet paru incontournable afin de démontrer de manière convaincante l'emploi de modes

d'altérisation radicale – sexuel et ethnique – pour vilipender les femmes étranges et folle. J'en suis venue à la conclusion, à la suite de Tan et de Lavoie, que dans leur emploi conjoint, le sens de la racine נכר détermine le sens du mot זר et l'oriente dans le domaine des significations ethniques. D'ailleurs, Lavoie a bien noté que toutes les occurrences de זרה et נכריה désignent des femmes étrangères et que les deux termes sont toujours connotés négativement (Lavoie, 2012). J'ai ensuite tout de même considéré les différentes hypothèses en ce qui concerne l'étrangeté des femmes ainsi désignées en Pr 1-9 : adultère, étrangeté ethnique, étrangeté religieuse (apostasie et idolâtrie), prostitution, influences des déesses du Proche-Orient ancien et finalement diabolisation et association avec le mal. J'ai bien entendu retenu la thèse de l'étrangeté ethnique puisque j'ai adopté l'idée selon laquelle femmes étranges et folle représentent les femmes natives ou les femmes étrangères non-Judéennes à Jérusalem et incarnent, notamment, la menace de leur pouvoir socio-économique, en particulier en ce qui a trait à la propriété. Cela ne signifie pas pour autant que j'aie rejeté en bloc toutes les autres hypothèses. J'ai d'ailleurs noté l'ambivalence entre les frontières ethniques, familiales et sexuelles dans le contexte de la Judée post-exilique, la transgression d'une frontière entraînant celle des autres à sa suite. De plus, la femme folle me semble clairement adopter l'agir et la posture d'une prostituée, ce que j'ai cherché à mettre en lumière dans l'ensemble de mon exégèse.

Dans la section qui suit, j'ai analysé la structure en diptyque qui unit les portraits de la Sagesse (Pr 9,1-6) et de la femme folle (Pr 9,13-18), sa rivale. J'ai fait la démonstration du parallélisme antithétique imparfait qui rassemble ces lignes, notant au passage les parallélismes translinéaires de ces versets, les mots-clés permettant de faire tenir l'ensemble (Müller, 2000) et le parallélisme régulier des versets centraux, 4 et 16, soit l'adresse à leurs destinataires menant dans

chaque cas à l'invitation à manger. Cette première analyse structurelle a permis de révéler quelques traits importants de la représentation de la femme folle : alors que les versets 1 et 2 soulignent l'agir de Sagesse, le verset 13 vise avant tout à caractériser la femme folle, à la qualifier négativement. Au verset 14, elle apparaît d'ailleurs dans toute sa passivité, assise, presque paresseuse en comparaison de Sagesse qui prépare son repas et dresse sa table. Chacune des rivales est d'ailleurs le fruit d'un travail de personnification différent.

Le verset 13 sert clairement à définir l'essence de la « féminité » de celle qui est désignée par l'expression *אִשָּׁה כְּסִילוֹת*, « femme folle/stupide », que l'on décrit par ailleurs avec les termes de la naïveté et de l'ignorance. Une bonne partie du champ sémantique de la sagesse négative est employée pour la décrire. On note déjà que cette « femme de folie » navigue entre le monde concret des humaines et celui des abstractions et des symboles dans ce parallélisme qui l'associe à Sagesse. L'analyse du verset 13 a été l'occasion d'évaluer les différentes options en ce qui concerne le statut de la femme folle : S'agit-il d'une personnification ? D'une allégorie ? D'une métaphore ? Pour répondre à cette question, il a d'abord fallu rétablir la femme folle dans sa « série », son lien sororal avec les femmes étranges. Si celles-ci sont déjà des « types » et donc représentent un niveau (même minime) d'abstraction par rapport aux femmes concrètes et véritables, il semble que la Folie personnifiée suppose un degré de métaphorisation plus élevé. Elle s'inscrit dans le prolongement de ces femmes étranges qui l'ont précédée et porte, elle aussi, ce même stigmate de l'intimité avec la mauvaise femme, à éviter. Au contraire de Sagesse, quasi-divine, la femme folle garde d'ailleurs un certain fondement matériel de ce lien sororal avec les autres femmes étranges. Le participe féminin singulier *הַמְּיָה* contribue d'ailleurs à cet « ancrage » dans la vie matérielle en mettant de l'avant des connotations à la fois sexuelles et animales. Ce terme, qui sert aussi à qualifier la femme étrange de

Pr 7,11, désigne la femme folle dans sa « turbulence », qu'il s'agisse de bruits, de grognements ou d'un mouvement d'agitation. La racine *הָמָה* participe donc à l'hyper-altérisation, voire à la disqualification de la femme folle et de la femme étrange. Comme le suggère une brève enquête intertextuelle, avec ce terme, elles sont réduites à leur sexualité, peut-être même aux comportements pulsionnels des animaux. Cette « agitation » pourrait aussi être une manière de représenter une femme pauvre et urbaine. La femme folle symboliserait alors ces femmes natives sans fortunes, avec lesquelles l'entrée en relation risque de mener les « fils » des rapatriés à la dépossession et à la dilapidation de leurs avoirs. De même, la racine *הָמָה* permettrait d'associer la femme folle au She'ôl et à son « tumulte ». L'autre nom qui sert à désigner la rivale de Sagesse, *כְּחִיָּה*, « naïveté », permet de plus de souligner la diversité des « folies » qu'elle incarne. Finalement, la proposition « elle ne sait rien », qui clôt le verset 13, mène à ajouter une autre forme de sagesse négative au « trousseau » de la femme folle : elle est absolument ignorante et ne sait rien faire du tout, au contraire de Sagesse. Elle ne se soucie aucunement de l'autre domestique et pratique plutôt un « érotisme de l'ignorance ».

Au verset 14, une structure antithétique de type spatial (haut-bas), que l'on peut aussi interpréter comme un parallélisme synthétique de type bidirectionnel, permet d'insister sur le fait que la femme folle, avec ses deux « sièges », est partout à la fois. Son profil de prostituée déambulant dans la ville se dégage de plus en plus d'une telle analyse. L'exploration intertextuelle du verbe *יָשָׁב*, « s'asseoir », oriente vers d'intéressantes découvertes. Parmi les femmes « assises » dans la Bible hébraïque, on compte notamment plusieurs prostituées, des femmes étrangères, des femmes puissantes, mais aussi des villes et des nations personnifiées (ex. : Sion et Babylone). La femme folle oscille entre la

posture de Babylone, la captive assise dans la poussière (Is 47,1.5.8), et Jérusalem qui retrouve son trône (Is 52,2). Sa posture sur le seuil de sa porte est aussi très révélatrice. Les seuils sont souvent des lieux de rencontre, de transition et parfois même de transgression. Dans la Bible hébraïque, ce sont souvent des questions de vie ou de mort qui se jouent autour des « ouvertures » des femmes. Il s'agit souvent de lieux de rencontres sexuelles et/ou culturelles. D'ailleurs, c'est précisément cette promiscuité sexuelle, culturelle et sapientielle que Sagesse comme Folie recherchent auprès des jeunes hommes. C'est à la porte de sa maison que la femme folle est assise. Une petite enquête en ce qui concerne les maisons de femmes offre aussi des trouvailles intéressantes : *בֵּיתָהּ*, « maison d'elle », désigne souvent la demeure des femmes étrangères, propriétaires et/ou prostituées. Ce sont souvent les lieux de relations sexuelles illicites, la bâtisse prolongeant le corps de la femme et constituant l'un de ces « lieux-frontières » hybrides dont le franchissement suppose un danger, une menace.

Du seuil de sa maison, la femme folle semble alors se téléporter sur un trône des hauteurs de la ville. Le trône est incontestablement un symbole de pouvoir et de richesse et un tel siège d'apparat est surprenant pour une femme caractérisée plutôt pauvrement. Bathsheba constitue son seul parallèle féminin. La femme folle semble entreprendre une parodie de sa royale rivale Sagesse. Elle a pourtant plus en commun avec la Babylone personnifiée détrônée en Is 47,1. Du haut de ce trône, elle détient une longueur d'avance sur les servantes/messagères de Sagesse. D'ailleurs sa présence au seuil de sa domesticité et dans l'espace public démontre à quel point elle est partout à la fois et n'hésite pas à s'arroger les pouvoirs politique, économique et religieux qui ne lui sont pas reconnus sur-le-champ et pour lesquels elle doit faire concurrence à Sagesse. Dans le même ordre d'idées, je crois par ailleurs avoir

démontré que les « hauteurs de la ville » correspondent au mont Sion à Jérusalem.

Le verset suivant (15) a conduit à une exploration plus approfondie de l'une des métaphores centrales du livre des Proverbes : la route, le plus souvent désignée par le mot דֶּרֶךְ. L'analyse de ce verset fut entre autres l'occasion de constater la présence d'un véritable labyrinthe routier en Pr 1-9 et de distinguer les routes des jeunes hommes de celles dont les femmes étranges ont la « garde » et sont le prolongement et vers lesquelles elles tentent de faire dévier. Ces marcheurs qui vont droit au verset 15 ne sont nul autre que les « naïfs », premiers destinataires de la femme folle dont il est question au verset suivant (16). Cet appel qu'elle leur lance, il a été intéressant de le comparer à d'autres interpellations « féminines » dans lesquelles résonne une série d'étrangetés à la fois sexuelle, culturelle et ethnique. La racine עָבַר – y compris lorsqu'elle désigne des « passants » – prend aussi à plusieurs reprises une connotation sexuelle quand une femme entre en scène dans la Bible hébraïque. De plus, les chemins, lorsqu'il s'agit de lieux de rencontres entre hommes et femmes, constituent des lieux de tensions, de conflits, voire de marchandage et de compétition entre les sexes dans la Bible hébraïque. On y rencontre d'ailleurs souvent des prostituées. Finalement, le terme דֶּרֶךְ au verset 15 pourrait aussi faire allusion au voyage de retour des exilés vers Jérusalem que l'on mentionne dans les livres d'Esdras et de Néhémie. La femme folle, incarnation de la « mauvaise » Jérusalem, version native, attend les rapatriés, assise sur son trône.

Le verset 16 expose la diversité des tactiques de la femme folle en fonction des destinataires auxquels elle s'adresse : d'abord le « naïf », ensuite l'« insensé/le dépourvu de cœur ». Elle entreprend deux actions différentes : appelant le naïf à

se détourner et offrant au dépourvu de cœur le proverbe/menu du verset 17. Le verbe סור employé pour l'appel à la déviation réunit, comme je l'ai déjà mentionné à propos de Yaël, des connotations hospitalières et sexuelles dont des femmes étrangères sont souvent tributaires. D'ailleurs, lorsqu'une femme étrange est mise en scène, comme dans le cas de la femme folle, il n'est pas rare que la déviation hors du chemin symbolise rapidement une déviance sexuelle, qu'elle soit « littérale » ou métaphorique pour représenter la propension à s'adonner à l'idolâtrie. Ainsi, tout appel au « détour », lorsque prononcé par des femmes étranges/natives, est lourd d'un bagage sexuel et idolâtre dont les jeunes hommes doivent se méfier. En effet, comme je l'ai démontré au chapitre 4, le premier appel de la femme folle, « Que [le] naïf tourne ici/de ce côté », constituant d'ailleurs la pointe du chiasme du verset 16, invite cette première catégorie de destinataires à faire le choix de la Jérusalem native avec laquelle la femme folle se confond. Son second appel est réservé au dépourvu de cœur et son contenu en sera le proverbe du verset 17. Un tel « dire » féminin ouvre de nombreux possibles dans une perspective intertextuelle : du souci maternel à la ruse et au mensonge, en passant par la parole efficace de la femme royale, sage ou prophétesse. La femme folle n'est d'ailleurs pas la seule dont le dire fusionne l'alimentation et l'érotisme.

C'est au verset suivant que l'on trouve l'énoncé proverbial : « les eaux volées sont douces et le pain des secrets est délicieux ». Au contraire de Sagesse, la femme folle n'offre aucun produit de luxe, mais de simples aliments de survie. Toutes deux s'opposent d'ailleurs aux versets 5 et 17 jusque dans l'ordre de leurs menus respectifs par le biais d'un chiasme thématique : solide-liquide/liquide-solide (Yee, 1989, p. 123). Du point de vue structurel, le verset 17 correspond d'ailleurs à un parallélisme synthétique de type bipolaire : eau et pain composent le repas frugal alors que les autres termes sont synonymiques,

définissant le repas comme étant à la fois illicite et savoureux. Le contraste est saisissant entre le banquet offert par Sagesse et la maigre pitance de la femme folle. Alors que le repas de la Sagesse partage avec plusieurs mythes anciens mettant en scène des banquets des motifs littéraires conventionnels – préparation du repas, invitation, voire inauguration d’une nouvelle demeure –, ce n’est pas le cas du repas de la femme folle. D’autres motifs conventionnels sont néanmoins en jeu dans la mise en scène de son repas. Il y a d’abord le caractère personnel de l’invitation qu’elle adresse aux jeunes hommes et, de manière plus précise, les dimensions érotique et mortifère de cette même invitation que l’on retrouve aussi avec la déesse Anat dans l’épopée d’Aqhat et la déesse Ishtar dans l’épopée de Gilgamesh. Bref, bien que la mise en récit du banquet de Sagesse présente plus de points communs avec d’autres littératures proche-orientales, des parallèles intéressants sont possibles entre la femme folle et les déesses séductrices. Si l’on se concentre plutôt sur le monde de la Bible hébraïque, d’autres parallèles sont discernables, en particulier avec sa consœur de Pr 7,14-17. En Pr 1-9, le repas constitue une proposition d’intimité sexuelle. En effet, le manger et le boire y sont des métaphores de la relation sexuelle, ce dont témoigne une grande parenté de vocabulaire avec le Cantique des cantiques. Par ailleurs, dans le cadre du chapitre 4, j’ai démontré que, sous des dehors érotico-alimentaires, c’est en fait une rencontre culturelle entre rapatriés et femmes natives, non sans tensions, que le repas de la femme folle cherche à symboliser. Cette intimité contre laquelle les sages de Pr 1-9 mettent en garde est aussi sapientielle en ce que la femme folle, personnification de la population native, offre une conception de l’identité judéenne alternative à celles des rapatriés, une éthique/érotique autre. Dans la perspective des rapatriés, elle offre le plus savoureux : l’illicite et l’interdit. Accepter les aliments de base, de survie, qu’elle propose, c’est risquer d’entrer en relation avec les mauvaises personnes et d’entretenir une intimité secrète et donc dangereuse avec elles. J’ai

d'abord analysé le breuvage offert, soit les douces eaux volées. J'en ai noté les connotations érotiques et mortifères, ce dont témoigne un vocabulaire partagé avec le Cantique des cantiques et la nature aqueuse du She'ôl vers lequel la femme folle mène ses invités. Il semble que cette boisson « douce », « sucrée », ne soit pas sans un arrière-goût aigre et amère, celui de la mort. D'ailleurs, la pauvre femme folle a subtilisé le liquide qu'elle offre, un larcin qu'elle a commis en secret. Avec ce breuvage, elle emprunte à la fois des traits de la prostituée et de la criminelle. La poursuite de l'analyse avec le délicieux pain des secrets a par ailleurs permis de mettre au jour d'autres pistes de sexualisation menant à la stigmatisation de la femme folle. Bien que la boulange fut un travail féminin au Proche-Orient ancien, la rivale de Sagesse n'est pas responsable de la confection du pain qu'elle offre. La nourriture sert ici, comme avec le beurre de Yaël, de subterfuge pour établir la confiance qui ne tardera pas à être trahie. Plusieurs femmes, y compris des étrangères, offrent du pain à des hommes, ouvrant sur une diversité de relations possibles : hospitalité, réconfort conjugal, relation sexuelle consentie ou violente. Tromperie et érotisme sont très certainement des significations qui circulent par l'entremise du pain de la femme folle. La racine סָחַר, « cacher », « dissimuler », ajoute à ces connotations puisque, ce qui est fait en secret, ce sont souvent crime et violence, des comportements éthiques transgressifs. Manger de ce pain, c'est faire le mauvais choix, fréquenter les mauvaises personnes. La miche est qualifiée de délicieuse, ce qui contribue encore davantage aux connotations érotiques, mais aussi idolâtres (cf. Is 17,10) de la scène. La femme folle s'offre à travers son menu/proverbe. Manger à sa table, c'est faire une rencontre à la fois sexuelle, culturelle et éth(n)ico-religieuse, qui mène à s'éloigner de YHWH, vers la mort.

Le dernier verset (18) porte précisément sur cette association de la femme folle au She'ôl. Le jeune homme qui s'assoie à sa table ignore en fait que son banquet

est souterrain. Avec le verset 18, le narrateur reprend le contrôle du texte alors que la stigmatisation de la femme folle culmine dans la confusion de son « personnage » avec le monde des morts. Du point de vue de la structure, le verset 18 insiste sur le lieu le plus bas où se retrouvent les appelés de la rivale de Sagesse. On rappelle l'ignorance partagée de la femme folle et de son invité : « il ne sait pas » qu'il accomplit un geste d'apostasie en acceptant le pain et le verre d'eau. Il est présenté comme une victime de la « folle », véritable prédatrice. La descente au She'ôl est avant tout socio-symbolique : l'intimité avec les femmes natives mènera les jeunes hommes rapatriés à la déchéance, à la dépossession de leurs terres (cf. Pr 2,22 ; 5,8-9). L'exégèse de ce dernier verset mène d'ailleurs à constater l'identification de la femme folle et de sa maison avec She'ôl, ancienne déesse au puissant appétit. On en vient à se demander qui nourrit qui ? La présence des רפאים dévoile par ailleurs la femme folle comme non-exclusive dans ses « intimités » avec les hommes devenus spectres. La poly-amoureuse ne pourrait apparaître plus déviante. La fréquentation de cette prostituée, incarnation de Jérusalem dans sa version « native », éloigne de YHWH.

Bref, il me semble que la dimension shéolienne et la frugalité de son repas, en plus des connotations érotiques, mortifères et contre-sapientielles qui la façonnent dans les versets 13 à 18, construisent la femme folle comme une prostituée chiche car pauvre, qui déambule dans les rues de Jérusalem. Ce sont ainsi les femmes natives, non-exilées ou étrangères, habitantes de Jérusalem, qui sont dépeintes de cette manière stéréotypée et stigmatisante. On ne doit pas les fréquenter. Toute intimité, de la conversation à la relation sexuelle en passant par le repas, doit être évitée. Leur influence doit être limitée, voire anéantie.

Conclusion transversale

A. La Bible hébraïque : un réseau signifiant de femmes sérielles

Dans l'ouvrage *Femmes fatales, filles rebelles* (2005), Lanoir réussit de manière fort convaincante à dégager la cohérence du livre des Juges à partir de ses personnages féminins, en particulier Achsah, la fille de Jephté, la concubine de Jg 19 et les filles enlevées de Jg 21 (cf. Lanoir, 2005, p. 111-118). Cette intuition m'a paru extrêmement féconde et, dans le cadre de cette thèse, je suis aussi partie en quête d'un réseau signifiant de femmes, des femmes étrangères aux prises, de diverses manières, avec la violence du meurtre et la douceur, mais aussi parfois la souffrance, du nourrir. En puisant de même au concept de « série », tel que développé par Young (1994) et Delvaux (2013), j'en suis venue à concevoir toutes les femmes de la Bible hébraïque, en particulier Yaël, Izebel et la femme folle, comme inter-reliées les unes aux autres, « sérielles » en raison d'une expérience de l'environnement matériel et de l'imposition de l'hétéronormativité et de la division sexuelle du travail – y compris du « travail violent » –, des rôles, des stéréotypes et des symboles à celles-ci (Cardi & Pruvost, 2011, p. 3-4). En effet, c'est l'approche intertextuelle qui m'a permis de découvrir, par le biais de l'exploration du vocabulaire de chacune des péripécies à l'étude, à quel point les femmes bibliques sont en contact les unes avec les autres par le biais des mots qui les disent. Dans la perspective d'une lecture synchronique, chaque geste de Yaël, d'Izebel ou de la femme folle peut être interprété à la lueur du même mouvement entrepris par d'autres femmes, révélant de quelle manière les unes et les autres sont idéologiquement construites par les rédacteurs.

Cette thèse me mène d'ailleurs à proposer que la Bible hébraïque « dit » et donc définit majoritairement les femmes étrangères, y compris les personnifications, à travers la sexualisation, la violence et une insistance sur cette combinaison entre genre féminin et étrangeté ethnique qui les rend « déviantes ». Les quatre chapitres précédents ont permis de faire la démonstration de cette idée alors que les femmes bibliques à l'étude étaient dans l'un ou l'autre éléments de leurs portraits représentées comme des êtres sanguinaires, des mauvaises mères ou des prostituées. Leur altérisation est chaque fois radicale.

Performances du genre et de la violence : de la dissonance à la reféminisation

Par ailleurs, si la féminité respective de chacune d'entre elles a été « contaminée » par une mise en récit de leur agir violent et/ou de leur corps violenté, on constate néanmoins que la violence est elle-même le théâtre de nombreuses performances de genres, parfois dissonantes, mais réitérant toujours, en fin de compte, ce qui est le propre de la féminité et ce que doivent en être les expériences en Israël/Judée. J'ai noté avec intérêt – et espoir de subversion – les performances de genre de Yaël : une féminité idéale tournée en parodie, alliée à une injonction à la masculinité et une performance de viol de guerre (Jg 4) ; une féminité « ouvrière » célébrée à laquelle se mêlait la violence d'un chef de guerre des plus viriles et les images fort suggestives du viol et de l'accouchement/avortement (Jg 5). Pourtant, dans le contexte de l'une et l'autre péripécies, les interventions de Yaël, au service d'Israël et de son « empire » hétéro-patriarcal, font à peine vaciller les normes de genres, les déstabilisant temporairement pour mieux les réaffirmer. Même scénario dans le cas d'Izabel, dont le pouvoir « féminin » d'embellissement et de séduction et celui « masculin » de la royauté est un intéressant cas de désobéissance dissonante du point de vue du genre. On la désirait figée, comme le motif en ivoire, mais la

femme à la fenêtre bouge et parle. Il s'agit pourtant d'un bien mince sursaut de résistance pour celle qui ne contrôle pas, bien entendu, sa représentation.

À la suite de Sjöberg, Gentry et Hart, on se doit par ailleurs de constater que si, dans plusieurs mises en récit de la violence féminine, on masculinise les actrices d'un tel agir violent afin d'en rendre la réalité acceptable (Sjöberg & Gentry, 2008, p. 14-15 ; Hart, 1994) – Yaël en présente, du moins partiellement, un intéressant exemple –, ma thèse mène aussi à constater l'importance d'autres dimensions, déjà identifiées dans les travaux de Sjöberg et Gentry : d'abord, la dimension maternelle, par le biais du maternage de Yaël en Jg 4,19 et son profil de meurtrière aux allures de « parturiente » en Jg 5,27 ; ensuite, la dimension sexuelle, dont on doit souligner l'importance non seulement dans le meurtre « violent » accompli par Yaël (Jg 4-5), mais aussi dans la représentation de la mise à mort et des « restes » d'Izebel en 2 R 9,30-37 et surtout dans la description de la femme folle de laquelle on peut déduire qu'on cherche à la représenter comme une prostituée, voire une prédatrice sexuelle qui mènera ses victimes au tombeau (Pr 9,13-18).

Une division sexuelle de l'agression : de l'homme violent à la femme victime

Il est aussi intéressant de noter que, si la violence est par définition masculine, on insiste sur la féminité de ses victimes (Washington, 1997, p. 330-331), y compris les victimes « masculines ». C'est non seulement le cas d'Izebel dont la féminité est soulignée jusque dans ce sang qui éclabousse les murs de son palais, mais aussi de Sisera qui devient une captive de guerre, cette même condition qui sera celle de sa mère et de ses princesses. J'ai d'ailleurs noté que même Yaël, en Jg 5,27, n'échappe pas aux blessures de sa propre violence alors que son corps, voire son sexe (entrejambe) est le lieu de la dévastation. En fin de compte, sa

violante violence l'atteint elle aussi. Le corps des femmes est toujours LE champ de bataille.

Le nourrir : un autre lieu de réaffirmation d'une féminité « domestiqu(é)e » ?

Dans une perspective « essentialiste » (cf. Duran, 2005 ; 2006) et normative, le nourrir et plus largement le lieu de la domesticité (maison, tente, palais) sont le prolongement du corps féminin qui se doit d'être réconfort, sollicitude, intimité et maternage. Dans les quatre péripécies analysées, j'ai chaque fois examiné l'érotisme sous-jacent à la relation alimentaire, contribuant à la sexualisation des hôtes, Yaël et la femme folle, et du « corps-viande » morcelé d'Izebel. La thèse fut aussi l'occasion de démontrer à quel point la boisson et/ou le pain offerts peuvent par ailleurs mener à une déstabilisation, aussi minime soit-elle, des relations sociales, voire à une prise de pouvoir à laquelle la ruse participe souvent. La sphère domestique n'est-elle pas, de manière stéréotypée, le domaine d'emprise des femmes ? Même Izebel, du haut de la fenêtre de son palais, incarnait en quelque sorte cette idée jusqu'à sa défenestration et la prise de possession de sa demeure par Yéhou. Le cadre nourricier, en particulier celui de l'hospitalité, témoigne chaque fois du peu de marge de manœuvre accordée aux femmes dans l'étroitesse du foyer. On limite de la sorte leur capacité d'agir, que cet agir soit ou non violent, et on réaffirme le carcan étroit dans lequel la féminité se doit d'être définie. Si le repas peut constituer le lieu d'exercice d'un contre-pouvoir, les femmes qui en font usage seront néanmoins victimes de la représentation à laquelle il contribue : des femmes surnoises, faisant usage de la tromperie pour arriver à leurs fins.

B. Caricature ethnique xénophobe: de la violence « rustique » de Yaël la Qénite à la frugalité mortifère d'une femme folle/native

Si l'on considère maintenant, de manière séparée (au moins artificiellement), l'impact des dimensions mortifère et nourricière sur la construction ethnique de Yaël, d'Izebel et de la femme folle, il faut d'abord noter que les « tâches » reliées à la violence et au nourrir sont accomplies par des femmes dont les identités ethniques sont essentialisées et sexualisées, mais aussi alimentées par ces mêmes agirs violents et nourriciers. Bref, une relation circulaire s'établit entre ethnicité, sexualité, violence et nourrir et conduit à une identité caricaturale. Par exemple, en Jg 4-5, Yaël accomplit le meurtre de Sisera en bonne nomade et forgeronne qénite, comme si elle plantait sa tente. La caricature de son ethnicité, inconnue mais associée à la Qénicité en Jg 4, fournit une explication de la nature excessive de son hospitalité envers Sisera. Le caillé ou le beurre n'est-il pas une spécialité de la région, comme le piquet d'ailleurs ? On note aussi la présence d'une telle caricature de l'ethnicité cananéenne de la mère de Sisera et de ses princesses en Jg 5,28-30 : on insiste sur le statut de femmes étrangères stupides, aliénées et sans doute idolâtres. Le même type de femme qui détourna le roi Salomon du culte de YHWH (cf. 1 R 11).

La satire xénophobe se poursuit avec Izebel. L'accusation de Yéhou en 2 R 9,22 en fait d'emblée une fornicatrice et une sorcière s'adonnant aux cultes étrangers. Dans la scène précédant sa mise à mort, elle est figée dans le motif phénicien d'ivoire de la femme à la fenêtre qui en fait à jamais une étrangère, comme dans le cas de la mère de Sisera. Elle est ensuite sacrifiée comme une viande avariée, chutant dans l'impureté, sans doute une manière pour les rédacteurs de faire allusion à l'horreur des cultes sacrificiels qu'Izebel destinait à Baal et Asherah.

Elle est finalement entièrement expulsée du royaume d'Israël par le biais du cannibalisme métaphorique du futur roi d'Israël. On mange son altérité, non sans la partager avec les chiens, pour s'assurer qu'elle n'ait droit à aucune sépulture. La souveraine d'Israël, parce qu'étrangère et non-Yahwiste, a droit à la mort la plus ignoble qui soit.

Finalement, en ce qui concerne la femme folle, la dimension mortifère de sa représentation contribue à la rendre infréquentable : elle mène et se confond au She'ôl. À travers sa personnification, on marque toutes les femmes natives du même stigmat : ce sont des prédatrices, issues des « peuples de la terre », en quête de la vitalité – les propriétés – des jeunes hommes. La femme folle est représentée comme une urbaine, assez pauvre malgré son trône sur le mont Sion. Citadine, elle est dépeinte comme une prostituée et correspond à la mauvaise Jérusalem, la native, réunissant celles qui n'ont pas connu l'exil, Judéennes ou étrangères. L'ethnicité et la classe sont ici étroitement liées alors que les rédacteurs, sans doute adeptes de l'idéologie des rapatriés, font de la femme folle une piètre hôtesse aux maigres moyens : le repas qu'elle sert, hautement érotique, est des plus frugaux et il mène à la mort. D'ailleurs, n'est-ce pas plutôt le She'ôl avec lequel elle se confond qu'elle nourrit ?

De la bonne à la mauvaise femme étrangère

En somme, chacune des trois femmes à l'étude a droit à une mise en récit violente, enracinée dans la misogynie et la xénophobie. Cependant, au contraire d'Izebel et de la femme folle qui sont déshumanisées et animalisées, Yaël s'en sort un peu mieux. Avec Bonfiglio (2013, p.169-171), on pourrait postuler qu'elle occupe, du moins en partie, la posture de « minorité modèle » puisqu'elle est entièrement au service d'Israël. Elle serait donc l'une de ces « bonnes femmes

étrangères » (cf. Crowell, 2013), aux côtés de Rahab et de Ruth. La bénédiction pourrait en être le témoignage. Néanmoins, Yaël n'évite pas pour autant le stigmate de la femme étrangère. Elle est, elle aussi, marquée au fer rouge de l'altérisation et sa représentation n'en ressort pas indemne, comme en témoigne le dernier mot de Jg 5,27. La posture de captive de guerre, comme pour toutes les femmes, est aussi potentiellement la sienne. D'ailleurs toutes les femmes étrangères ne sont-elles pas captives des idéologies bibliques qui les disent ?

J'espérais trouver dans ces textes des lieux de déraillement des idéologies hétéropatriarcales et xénophobes. Cette thèse ne m'a permis que d'en mettre au jour des moments furtifs dans les performances de genre de Yaël, dans sa possible dénonciation de la culture du viol, dans la résistance/désobéissance d'Izebel et dans la parodie royale de la femme folle. Il m'a fallu déplacer mes attentes vers l'acte de lecture lui-même (cf. Davidson, 2013). La lecture intertextuelle s'est révélée être le lieu de la résistance et de la rage, alors que les femmes bibliques, dans l'immense toile qu'elles tissent à même les parois de la Bible hébraïque, dévoilent leur sérialité et deviennent une armée. Dans l'acte de lecture, tombe « ce masque ornemental qui leur est imposé comme s'il s'agissait d'une identité » (Delvaux, 2013, p. 122). Elles se politisent et prennent les armes. Le travail de la colère peut dès lors commencer par l'entremise de la lectrice.

BIBLIOGRAPHIE

Bibles et versions

Alferi, P. et J.-J. Lavoie (2001). Adages de Salomon/Proverbes, dans F. Boyer *et al.* (dir.), *La Bible : nouvelle traduction* (p. 1523-1596). Paris : Bayard et Montréal : Médiaspaul.

Alferi, P. et J. Nieuwarts. (2001). Vision d'Isaïe/Isaïe, dans F. Boyer *et al.* (dir.), *La Bible : nouvelle traduction* (p. 713-839). Paris : Bayard et Montréal : Médiaspaul.

Benoziglio, J.-L. et L. Laberge (2001). Ces paroles/Deutéronome, dans F. Boyer *et al.* (dir.), *La Bible : nouvelle traduction* (p. 363-423). Paris : Bayard et Montréal : Médiaspaul.

Berder, M. et O. Cadiot (2001). Le Poème/Cantique des cantiques, dans F. Boyer *et al.* (dir.), *La Bible : nouvelle traduction* (p. 1607-1630). Paris : Bayard et Montréal : Médiaspaul.

Bon, F. et J.-P. Prévost (2001). Comment/Lamentations, dans F. Boyer *et al.* (dir.), *La Bible : nouvelle traduction* (p. 1669-1680). Paris : Bayard et Montréal : Médiaspaul.

Boyer, F. *et al.* (dir.) (2001). *La Bible : nouvelle traduction*. Paris : Bayard et Montréal : Médiaspaul.

Chouraqui, A. (1974). *Yehoshou'a ; Juges*. Paris : Desclée de Brouwer.

Chouraqui, A. (2003). *La Bible*. Paris : Desclée de Brouwer.

Debergé, P. et J. Echenoz (2001). Premier Livre de Samuel, dans F. Boyer *et al.* (dir.), *La Bible : nouvelle traduction* (p. 511-561). Paris : Bayard et Montréal : Médiaspaul.

D'Hamonville, D.-M. (2000). *Les Proverbes : Traduction des textes grecs de la Septante*. Avec la collaboration de T. Roqueplo. Coll. La Bible d'Alexandrie, 17. Paris : Cerf.

Dhorme, É. (1956-1959). *La Bible, l'Ancien Testament*, T. 1. Introduction, traduction et notes. Paris : Gallimard.

De Waard, J. (2008). *Proverbs : Quinta Editio*. Vol. 17 de Biblia Hebraica Quinta. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.

École biblique de Jérusalem (dir.) (1998). *La Bible de Jérusalem*, nouvelle édition revue et corrigée. Paris : Cerf.

Elliger, K. et W. Rudolph. (1967). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5e édition. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.

Harlé, P. (1999). *Les Juges, trad. des textes grecs de la Septante*, avec la collaboration de T. Roqueplo. Coll. La Bible d'Alexandrie, 7. Paris : Cerf.

Kittel, R. (1966). *Torah, Nevi'im u-Khetuvim : Biblia Hebraica*, éd. par R. Kittel, Stuttgart : Württembergische Bibelanstalt.

Marcos, N.F. (2012). *Judges : Quinta Editio*. Vol. 7 de Biblia Hebraica Quinta. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.

Merino, L.D. (1984). *Targum de Proverbios. Edición Principe del Ms. Villa-Amil no 5 de Alfonso de Zamora*. Madrid : Consejo de Investigaciones Científicas Instituto « Francisco Suárez ».

Rahlfs, A. (1935). *Septuaginta : Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, 2 t. Stuttgart : Privilegierte Württembergische Bibelanstalt.

Rahlf, A. et Hanhart, R. (éd.) (2006). *Septuaginta, editio altera*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft.

Smelik, W.F. (1995). *The Targum of Judges*. Leiden : Brill.

Société biblique canadienne (1995). *Traduction œcuménique de la Bible*, nouvelle édition. Toronto : Société biblique canadienne.

The United Bible Societies. (1983). תרגום חדש. ספרי הברית החדשה. Jérusalem : ינץ.

Ouvrages généraux

Abusch, T. (1998). Ghost and God: Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature, dans A.I. Baumgarten *et al.* (dir.), *Self, Soul and Body in Religious Experience* (p. 363-383). Leiden : Brill.

Ackerman, S. (1993). The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel. *Journal of Biblical Literature*, 112(3), 385-401.

Ahlström, G.W. (1993). *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*. Minneapolis : Fortress Press.

Ahlström, G.W. (1974). אֲדִיר. *addîr*, dans G.J. Botterweck et H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 1, (p. 73-74). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Alonso-Schökel, L. (1996). מַהֲשָׁ. *māḥaš*, dans G.J. Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 8 (p. 235-237). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

André, P. (1995). כָּשָׁפ. *cašap*, dans J. G. Botterweck et al. (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 7 (p. 360-367). Grand Rapids, MI : W. B. Eerdmans.

Andreasen, N.-E. A. (1983). The Role of the Queen Mother in Israelite Society. *Catholic Biblical Quarterly*, 45(2), 179-194.

Avishur, Y. (1984). *Stylistic Studies of Word-pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.

Bacry, P. (1992). *Les figures de style et autres procédés stylistiques*. Paris : Belin.

Bahrani, Z. (2008). *Rituals of War : The Body and Violence in Mesopotamia*. New York, NY : Zone Books.

Bailly, A. (2000). *Le grand Bailly : dictionnaire grec-français*. Paris : Hachette.

Barthélémy, D. (dir. publ.). (1982). *Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. T. 1 de Critique textuelle de l'Ancien Testament : rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament*. Fribourg : Éditions universitaires ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

Barthes, R. (1997). Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption, dans C. Counihan et P. van Esterik (dir.), *Food and Culture: A Reader*, 2^e édition (p. 28-35). New York, NY : Routledge.

Bastenier, A. (2004). *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*. Paris : PUF.

Baumann, A. (1978). חָמָה. *hāmāh*. Dans G.J. Botterweck et H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 3 (p. 414-418). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Bergmann, C. (2007). We Have Seen the Enemy, and He is Only a "She" : The Portrayal of Warriors as Women. *Catholic Biblical Quarterly*, 69(4), 651-672.

Bergmann, C.D. (2008). *Childbirth as Metaphor for Crisis : Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI, 1-18*. Berlin : Walter de Gruyter.

Berlin, A. (2008 (1985)). *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans Publishing Co.

Berquist, J. (2002). *Controlling Corporeality : The Body and the Household in Ancient Israel*. New Brunswick, NJ : Rutgers University Press.

Beuken, W. (2004). שָׂקַב. *šākab*, dans G.J. Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 14 (p. 659-671). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Bianchi, F. (2005). La semence sacrée : la polémique sur les mariages mixtes dans les textes bibliques d'époque achéménide et hellénistique. *Transeuphratène*, 29, 83-102.

Bin-Nun, S.R. (1975). *The Tawananna in the Hittite Kingdom*. Heidelberg : Winter.

Borowski, O. (1998). *Every Living Thing : Daily Use of Animals in Ancient Israel*. Walnut Creek, CA : AltaMira Press.

Botterweck, G.J. (1995). כֶּלֶב. *keleb*, dans J. G. Botterweck et al. (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 7 (p. 146-157). Grand Rapids, MI : W. B. Eerdmans.

Bowen, N. (2001). The Quest for the Historical Gebira. *Catholic Biblical Quarterly*, 63(4), 597-618.

- Bratsiotis, N.P. (1975). בָּסָר. *bāsār* Dans G.J. Botterweck (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 2 (p. 317-332). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.
- Bretherton, D.J. (2005). An Invitation to Murder ? A Re-interpretation of Exodus 22 :18 'You Shall Not Suffer A Witch to Live'. *The Expository Times*, 116(5), 145-152.
- Bright, J. (1981). *A History of Israel*, 3^e édition. London : SCM Press.
- Bronfen, E. & S. Goodwin (dir.). (1993). *Death and Representation*, Baltimore, MD : John Hopkins University Press.
- Brown, Francis, S.R. Driver et Charles A. Briggs. (2005). *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon : With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Peabody, MA : Hendrickson Publishers.
- Brunet, G. (1985). L'hébreu kèlèb. *Vetus Testamentum*, 35(4), 485-488.
- Budin, S.L. (2008). *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. New York, NY : Cambridge Press.
- Burns, J. B. (2000). The "Dog" (*keleb*) in Ancient Israel as a Symbol of Male Passivity and Perversion. *Journal of Religion & Society*, 2, 1-10.
- Caquot, A. et M. Sznycer (1974). *Textes ougaritiques : t. 1 Mythes et légendes*. Paris : Cerf.
- Caquot, A. (1980). חָלָב. *chālābh*, dans G.J. Botterweck et H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 4 (p. 386-391). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.
- Cazelles, H. (1980). חָבַר. *chābhar*, dans G.J. Botterweck et H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 4 (p. 193-197). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.
- Chapman, C.R. (2004). *The Gendered Language of Warfare in the Israelite-Assyrian Encounter*. Winona Lake, IN : Eisenbrauns.

- Clements, R.E. et Fabry, H.-J. (1997). מַיִם. *mayim* dans G.J. Botterweck et al. *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 8 (p. 265-288). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.
- Counihan, C.M. (2004). Introduction – Food and Gender : Identity and Power, dans C.M. Counihan & S.L. Kaplan (dir.), *Food and Gender: Identity and Power* (p. 1-11). London : Taylor & Francis.
- Couturier, G. (2008). « Yahweh et les déesses cananéennes en Osée 14,9 », dans « *En commençant par Moïse et les prophètes* ». *Études vétértestamentaires* (p. 555-579). Montréal : Fides
- De Certeau, M., L. Giard et P. Mayol. (1994). *L'invention du quotidien*. Vol. II *Habiter, cuisiner*. Paris : Gallimard.
- Dahood, M. (1970). *Psalms III : 101-150. A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven : Yale University Press.
- Da Silva, A. (1995b). La conception du travail dans la Bible et dans la tradition chrétienne occidentale. *Théologiques*, 3(2), 89-104.
- Dayagi-Mendels, Michal. (1989). *Perfumes and Cosmetics in the Ancient World*. Jerusalem : The Israel Museum.
- Derousseaux, L. (1970). *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament : Royauté, alliance, sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda- Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine yare*. Paris : Cerf.
- Dhorme, E. (1963). *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*. Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Dommershausen, W. (1995). לֶחֶם. *lehem*, dans Johannes. G. Botterweck et al. (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 7 (p. 520-529). Grand Rapids, MI : W. B. Eerdmans.
- Douglas, M. (1999). Deciphering a Meal, dans *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, 231-251. London : Routledge.
- Eising, H. et Fabry, H.-J. (1995). קָרָא. *kāra'*. Dans G.J. Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 7 (p. 336-339). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Erlandsson, S. (1980). זָנָאֵה. *zānāh*, dans C. J. Botterweck & H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 4 (p. 99-104). Grand Rapids, MI : W. B. Eerdmans.

Eskenazi, T.C. (1994). Out from the Shadows: Biblical Women in the Post-Exilic Era, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (p. 252-271). Sheffield : Sheffield Academic Press.

Exum, J.C. (2005). *Song of Songs: a commentary*. Louisville, KY : Westminster John Knox Press.

Fabry, H.-J. (1986), חָסֵר. *hāsēr*, dans J. G. Botterweck et H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 5 (p. 80-90). Grand Rapids, MI : W. B. Eerdmans.

Fabry, H.-J. (1995). קִסֵּי'. *kissē'*, dans J. G. Botterweck et al. (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 7 (p. 232-259). Grand Rapids, MI : W. B. Eerdmans.

Fabry, H.-J. (1995). לֶבֶב. *Lēḇ*. dans J. G. Botterweck et al. (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 7 (p. 399-437). Grand Rapids, MI : W. B. Eerdmans.

Finkelstein, I. et N. Silberman (2002). *La Bible dévoilée*. Paris : Bayard.

Firmage, E., Milgrom, J. et Dahmen, U. (2004). רוּם. *rûm*, dans G.J Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 13 (p. 402-409). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Flight, J.W. (1923). The Nomadic Idea and Ideal in the Old Testament. *Journal of Biblical Literature*, 42(3/4), 158-226.

Freedman, D.N. et Welsh, A.J. (2004). שָׂדָד. *šādad*. Dans G.J Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 14 (p. 412-418). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Fricker, D. (2004). *Quand Jésus parle au masculin-féminin : étude contextuelle et exégétique d'une forme littéraire originale*. Paris : Gabalda.

Fuhs, H.F. (1990). יָרַע. *yare'*, dans G.J Botterweck et H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 6 (p. 290-315). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Fuhs, H.F. (1999). עָבַר. *'ābar*, dans G.J Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 10 (p. 408-425). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Galpaz-Feller, Pnina. (2005). Hair in the Bible and in Ancient Egyptian Culture : Cultural and Private Connotations. *Biblische Notizen*, 125, 75-94.

Gane, R. et Milgrom, J. (2004). קָרַב. *qārāb*, dans G.J Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 13 (p. 135-148). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Gansell, A. R. (2008). *Women of Ivory as Embodiments of Ideal Feminine Beauty in the Ancient Near East During the First Millenium BCE*. Thèse de doctorat inédite, Université Harvard.

Giles, T. & W. J Doan. (2009). *Twice-Used Songs: Performance Criticism of the Songs of Ancient Israel*. Peabody : Hendrickson Publishers.

Gault, B.P. (2012). *Body Concealed, Body Revealed: Shedding Comparative Light on the Body in Song of Songs*. Thèse de doctorat inédite, Hebrew Union College & Jewish Institute of Religion.

Geller, M.J. (2004). *Figurative Language in the Ancient Near East*. London : School of Oriental and African Studies.

Gesenius, F.W. (2003). *Gesenius' Hebrew Grammar*, édition révisée et élargie par E. Kautzsch et S.A.E. Cowley, 2^e édition en anglais, Bellingham, Washington : Logos Research Systems.

Goodfriend, E.A. (1995). Could Keleb in Deuteronomy 23 :19 actually refer to a Canine ? Dans D.P. Wright et al. (dir.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (p. 381-397). Winona Lake, IN : W.B. Eerdmans.

Grandpierre, V. (2012). *Sexe et amour de Sumer à Babylone*. Paris : Gallimard.

Hamilton, M. W. (2005). While Horse and Hero Fell: Royal Death and Sickness, dans *The Body Royal : The Social Poetics of Kingship in Ancient Israel* (p. 145-182). Leiden : Brill.

Hamp, V. (1978). גָּנַב, *gānabh*, dans G.J. Botterweck et H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 3 (p. 38-45). Grand Rapids, MI : W. B. Eerdmans.

Harris, R. (2000). *Gender and Aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature*. Norman : University of Oklahoma Press.

Hobbs, T.R. (1993). Man, Woman, and Hospitality – 2 Kings 4 : 8-36. *Biblical Theology Bulletin : A Journal of Bible and Theology*, 23(3), 91-100.

Hobbs, T.R. (2001). Hospitality in the First Testament and the 'Teleological Fallacy'. *Journal for the Study of the Old Testament*, 26(1), 3-30.

Hoffner, H.A. (1966). Symbols for Masculinity and Femininity : Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals. *Journal of Biblical Literature*, 85(3), 326-334.

Homan, M.M. (2002). *To Your Tents, O Israel ! The Terminology, Function, Form, and Symbolism of Tents in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. Thèse de doctorat, Université de Californie, San Diego.

Janzen, D. (2002). *Witch-Hunts Purity and Social Boundaries : The Expulsion of the Foreign Women in Ezra 9-10*. London/New York : Sheffield Academic Press.

Jastrow, M. (2004). *Dictionary of the Targumim, Talmud Bavli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature*. New York, NY : Judaica Treasury.

Joüon, P. (1996). *Grammaire de l'hébreu biblique*. Rome : Institut biblique pontifical.

Juteau, D. (1999). *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

Kedar-Kopfstein, B. (1998). מָטָאק, *māṭaq*, dans G.J. Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 9 (p. 102-107). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Kedar-Kopfstein, B. (1999). סָרִיס. *sāris*, dans G.J. Botterweck *et al.* (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 10 (p. 344-350). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Keel, O. (1998). *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh. Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible*. Sheffield : Sheffield Academic Press.

Keel, O. (1986). *Das Hohelied*. Zurich : Theologischer Verlag.

Keel, O. (1997). *Le Cantique des cantiques. Introduction et commentaire*. Paris : Cerf et Fribourg : Éditions universitaires.

Kim, W. (2007). *The Language of Verbal Insults in the Hebrew Bible*. Thèse de doctorat inédite, Université Harvard.

Knoppers, G. (1994). Sex, Religion and Politics : The Deuteronomist on Intermarriage. *Hebrew Annual Review*, 14, 121-142.

Koch, K. *et al.* (1978). דֶּרֶךְ. *derekh*, dans G.J. Botterweck et H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 3 (p. 270-293). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans

Kronholm, T. (1998). נָאֻם. *nā'am*, dans G.J. Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 9 (p. 467-474). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Kronholm, T. (2004). רֶחַם. *rhm*, dans G.J. Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 13 (p. 437-459). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Kugel, J.L. (2007). *How to Read the Bible: A Guide to Scripture. Then and Now*. New York, NY : Simon and Schuster.

Labat, R. *et al.* (1970). *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*. Paris : Fayard/Denoël.

Lang, B. (1998). נֶכֶר. *nkr*, dans G.J. Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 9 (p. 423-431). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Larcher, C. (1983). *Le livre de la sagesse ou La Sagesse de Salomon*. Paris :

Lecoffre.

Lavoie, J.-J. (1992). *La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle*. Montréal : Fides.

Lavoie, J.-J. (1994). L'Écriture interprétée par elle-même, dans J. Duhaime et O. Mainville (dir.), *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible* (p. 83-95). Montréal : Médiaspaul.

Lavoie, J.-J. (1994). Étude de l'expression בית עולם dans Qo 12,5 à la lumière des textes du Proche-Orient ancien, dans Collectif, « Où demeures-tu ? » (Jn 1,38) : la maison depuis le monde biblique : en hommage au professeur Guy Couturier à l'occasion de ses soixante-cinq ans (p. 213-226). Montréal : Fides.

Lavoie, J.-J. (1995). Festin érotique et tendresse cannibalique dans le Cantique des cantiques. *Studies in Religion / Sciences religieuses*, 24(2), 131-146.

Lavoie, J.-J. (2004). SHE'ÔL, dans J.-P. Prévost (dir.), *Nouveau vocabulaire biblique* (p. 158-164). Paris et Montréal : Bayard et Médiaspaul.

Lavoie, J.-J. (2004). Travailler. 'AMAL, dans J.-P. Prévost (dir.), *Nouveau Vocabulaire Biblique* (p. 62-65). Paris et Montréal : Bayard et Médiaspaul.

Lavoie, J.-J. (2007). Activité, sagesse et finitude humaine : Étude de Qohélet 1,12-18. *Laval Théologique et Philosophique*, 63(1), 87-111.

Lavoie, J.-J. (2013). Ambiguïté et pouvoir politique en Qohélet 10,4-7. *Rivista Biblica*, 61, 375-407.

Lavoie, J.-J. (2013). La bénédiction comme pouvoir bienfaisant dans le Premier Testament. *Vie Liturgique*, 403, 68-71.

Lavoie, J.-J. (2014). Ironie et Ambiguïtés en Qohélet 10,2-3. *Science et Esprit*, 66(1), 59-84.

Leick, G. (1994). *Sex & Eroticism in Mesopotamian Literature*. London : Routledge.

Lemche, P. N. (1991). *The Canaanites and their Land : The Tradition of the Canaanites*. Sheffield : Sheffield JSOT Press.

Lemos, T.M. (2006). Shame and Mutilation of Enemies in the Hebrew Bible. *Journal of Biblical Literature*, 125(2), 225-241.

L'Hour, J. (2004). Bénir, *Barak*, dans J.-P. Prévost (dir.), *Nouveau Vocabulaire Biblique* (p. 92-100). Paris et Montréal : Bayard et Médiaspaul.

Liverani, M. (2004). Messages, Women, and Hospitality: Inter-Tribal Communication in Judges 19-21, dans *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography* (p. 160-192). Ithaca : Cornell University Press.

Liverani, M. (2008). *La Bible et l'invention de l'histoire. Histoire ancienne d'Israël*. Montrouge : Bayard.

Liwak, R. (2004). רָפָא, *repā'im*, dans G.J Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 13 (p. 602-614). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

London, G. (2011). A Ceremonial Center for the Living and the Dead. *Near Eastern Archaeology*, 74(4), 216-224.

Lys, D. (1967). *La chair dans l'Ancien Testament. Basar*. Fribourg : Éditions universitaires de Fribourg.

MacDonald, N. (2008). *Not Bread Alone : The Uses of Food in the Old Testament*. Oxford : Oxford University Press.

Malamat, A. (1962). Mari and the Bible. *Journal of the American Oriental Society*, 82(2), 144-146.

Mandelkern, S et al. (1962). *Konkordantsyah la-Tanakh : Veteris Testamenti concordantiae : Hebraicae atque Chaladaicae*. Tel Aviv : Sumptibus Schocken Hierosolymis.

Marsman, H.J. (2003). *Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*. Leiden : Brill.

Marzano, M. (2007). *La mort spectacle : Enquête sur l'"horreur-réalité"*. Paris : Gallimard.

Mazar, B. (1965). The Sanctuary of Arad and the Family of Hobab the Kenite. *Journal of Near Eastern Studies*, 24(3), 297-303.

McGrail, P. (2007). Erticism, Death and Redemption: The Operatic Construct of the Biblical *Femme Fatale*. *Biblical Interpretation*, 15(4-5), 405-427.

McLaughlin, J.L. (2001). *The Marzeah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of Extra-Biblical Evidence*. Leiden : Brill.

Miller, G. D. (2008). Attitudes toward Dogs in Ancient Israel: A Reassessment. *Journal for the Study of the Old Testament*, 32(4), 487-500.

Miller, J.C. (2008). Ethnicity and the Hebrew Bible : Problems and Prospects, *Currents in Biblical Research*, 6(2), 170-213.

Miller, G.D. (2011). Intertextuality in Old Testament Research. *Currents in Biblical Research*, 9(3), 283-309.

Monroe, Lauren A.S. (2012). Disembodied Women : Sacrificial Language and the Deaths of Bat-Jephthah, Cozbi, and the Bethlehemite Concubine. *Catholic Biblical Quarterly*, 75(1), 32-52.

Mosis, R. (1999). פֶּתַח. *pth*, dans G.J Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 10 (p. 162-172). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Mulder, M. J. (2004). קִירְיָא. *qiryâ*, dans G.J Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 13 (p. 164-167). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Müller, H.-P. (1980). חֶכְחָם. *chākham*, dans G.J Botterweck et H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 4 (p. 364-385). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Na'aman, N. et É. Souyri (2003). La Bible à la croisée des sources. *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 58(6), 1321-1346.

Neil, W. (1975). *Harper's Bible Commentary*. New York/London : Harper & Row.

Niehr, H. (2004). שָׂר. *sar*, dans G.J Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 14 (p. 190-215). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Nocquet, D. (2004). *Le livret noir de Baal. La polémique contre le dieu Baal dans la Bible hébraïque et l'ancien Israël*. Paris : Labor et Fides.

Nutkowicz, H. (2006). *L'homme face à la mort au royaume de Juda : rites, pratiques et représentation*. Paris : Cerf.

Otzen, B. (2001). אָמַל. *āmāl*, dans G.J. Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 11 (p. 198-202). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Péter-Contesse, R. (1996). Was Potiphar an Eunuch ? (Genesis 37.36 ; 39.1). *The Bible Translator*, 47(1), 142-146.

Philonenko, M. (1987). Testaments des douze patriarches, dans A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (p. 811-944). Paris : Gallimard.

Pope, M. H. (1995). *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven, CT : Yale University Press.

Rainey, A.F. (1996). Who is a Canaanite ? A Review of the Textual Evidence. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 304, 1-15.

Reis. P.M. (1997). Eating the Blood : Saul and the Witch of Endor. *Journal for the Study of the Old Testament*, 22(3), 3-23.

Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil.

Ricoeur, P. (2001). *L'herméneutique biblique*, présentation et traduction par F.-X. Amherdt. Paris : Cerf.

Ringgren, H. et al. (1990). יָשָׁר. *yāšar*, dans G.J. Botterweck et H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 9 (p. 463-471). Winona Lake, IN: W.B. Eerdmans.

Scharbert, J. (1975). בֵּרַךְ. *brk*, dans G.J. Botterweck (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 2 (p. 279-308). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Schipper, J. (2009). Deuteronomy 24:5 and King Asa's Foot Disease in 1 Kings 15 :23b. *Journal of Biblical Literature*, 128(4), 643-648.

Schroer, S. et Staubli, T. (2001). *Body Symbolism in the Bible*. Traduit de l'allemand par L.M. Maloney. Collegeville, MN : Liturgical Press.

- Schüpphaus, J. (1995). כַּסַּל. *ksl*, dans G.J Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 7 (p. 264-269). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.
- Schwartz, R. (1997). *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago : University of Chicago Press.
- Seebass, H. (1998). נַפָּל. *Naṭal*, dans G.J. Botterweck et H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 9 (p. 488-497) Winona Lake, IN: W.B. Eerdmans.
- Seeman, D. (2004). The Watcher at the Window: Cultural Poetics of a Biblical Motif. *Prooftexts*, 24(1), 1-50.
- Sharp, C. J. (2009). *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*. Indianapolis : Indiana University Press.
- Sivan, D. (1997). *A Grammar of the Ugaritic Language*. Leiden : Brill.
- Simian-Yofre, H. (2004). רַחַם. *rḥm*, dans G.J Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 13 (p. 437-459). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.
- Slonim, M.G. (1941). The Deliberate Substitution of the Masculine for the Feminine Pronominal Suffixes in the Hebrew Bible. *The Jewish Quarterly Review*, 32(2), 139-158.
- Smith, Duane E. (2010). "Pisser against a Wall": An Echo of Divination in Biblical Hebrew. *Catholic Biblical Quarterly*, 72(4), 699-717.
- Snijders, L.A. (1980). זֶר/זָר. *zûr/zār*, dans G.J Botterweck et H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 4 (p. 52-58). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.
- Snijders, L.A. (1954). The Meaning of *zar* in the Old Testament : An Exegetical Study. *Old Testament Studies*, 10, 1-154.
- Soggin, A. (1993). *An Introduction to the History of Israel and Judah*. Londres : SCM Press.

Soler, J. (1973). Sémiotique de la nourriture dans la Bible. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 28(4), 943-955.

Sparks, K.L. (1998). *Ethnicity and Identity in Ancient Israel : Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and their Expression in the Hebrew Bible*. Winona Lake, IN : Eisenbrauns.

Sparks, K.L. (2007). Religion, Identity and the Origins of Ancient Israel. *Religion Compass*, 1(6), 587-614.

Sparks, K.L. (2009). Israel and the Nomads of Ancient Palestine; dans G.N. Knoppers et K.A. Ristau (dir.), *Community Identity in Judean Historiography : Biblical and Comparative Perspectives* (p. 9-26). Winona Lake, IN : Eisenbrauns.

Stavropoulou, F. (2010). Gog's Grave and the Use and Abuse of Corpses in Ezekiel 39 :11-20. *Journal of Biblical Literature*, 129(1), 67-84.

Stendebach, F.J. (1999). שׂוּס. *sûs*, dans J. G. Botterweck (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 10 (p. 178-187). Grand Rapids, MI : W. B. Eerdmans.

Streeter, G.C. (1997). *The Strange Woman : Power and Sex in the Bible*. Louisville, KY : Westminster John Knox Press.

Tengström, S. (1980). חָלָפַח. *chālaph*, dans G.J. Botterweck et H. Ringgren (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 4 (p. 432-435). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Thistlethwaite, S.B. (1993). "You May Enjoy the Spoil of Your Enemies": Rape as a Biblical Metaphor for War. *Semeia*, 61, 59-75.

Thomas, D.W. (1960). Kelebh "Dog": its Origin and some Usages of it in the Old Testament. *Vetus Testamentum*, 10(4), 410-427.

Van der Toorn, K. (1989). Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel. *Journal of Biblical Literature*, 108(2), 193-205.

Vattioni, F. *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*. Napoli : Istituto orientale de Napoli.

Wächter, L. (2004). שׁוֹל. *šôl*. Dans G.J. Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 14 (p. 239-248). Grand

Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Wagner, S. (1999). סָטָר. *sāṭar*, dans G.J Botterweck, H. Ringgren et H.-J. Fabry (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 10 (p. 362-372). Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.

Walter, P. *et al.* (1999). Quand la couleur soulignait l'œil dans l'Égypte ancienne. *Technè*, 9-10, 9-18.

Washington, H. C. (1997). Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible: A New Historicist Approach. *Biblical Interpretation*, 5(4), 324-363.

Watson, W.G.E. (1981). Chiastic Patterns in Biblical Hebrew Poetry, dans J.W. Welch (dir.), *Chiasmus in Antiquity* (p. 118-168). Hildesheim : Gerstenberg Verlag.

Wénin, A. (1998). *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*. Paris : Cerf.

Wright, J. L. (2010). Commensal Politics in Ancient Western Asia: The Background to Nehemiah's Feasting (Part I). *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 122(2), 212-233.

Wright, J. L. (2010). Commensal Politics in Ancient Western Asia: The Background to Nehemiah's Feasting (continued, Part II). *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 122(3), 333-352.

Wright, J. L. & Chan, M.J. (2012). King and Eunuch: Isaiah 56 :1-8 in Light of Honorific Royal Burial. *Journal of Biblical Literature*, 131(1), 99-119.

Wright, R.A. (1989). *Establishing Hospitality in the Old Testament: Testing the Tool of Linguistic Pragmatics*. Thèse de doctorat inédite, Yale University.

Wyatt, N. (2002). *Religious Texts from Ugarit*. New York, NY : Continuum.

Yoon, D.I. (2013). The Ideological Inception of Intertextuality and its Dissonance in Current Biblical Studies. *Currents in Biblical Research*, 12 (1), 58-76.

Méthodes

Alter, R. (1985). *The Art of Biblical Poetry*. New York, NY : Basic Books.

Alter, R. (1987). *The Art of Biblical Narrative*. New York, NY : Basic Books.

Girard, M. (1984). *Les Psaumes : Analyse structurelle et interprétation*, 1-50. Montréal et Paris : Bellarmin et Cerf.

Girard, M. (1996). *Les Psaumes redécouverts : de la structure au sens*, Vol. 1. Montréal : Bellarmin/Fides.

Guillemette, P. & M. Brisebois. (1987). *Introduction aux méthodes historico-critiques*. Fides : Montréal.

Niccacci, Al. (1990). *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*. Sheffield : JSOT Press.

Niccacci, A. (1997). Analysing Biblical Hebrew Poetry. *Journal for the Study of the Old Testament*, 22(74), 77-93.

Niccacci, A. (2006). The Biblical Hebrew Verbal System in Poetry, dans S.E. Fassberg et A. Hurvitz (dir.), *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting*, 247-268. Jerusalem et Winona Lake, IN : Hebrew University Magnes Press & Eisenbrauns.

Ska, J.-L., Sonnet, J.-P. et Wénin, A. (1999). *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament*, coll. Cahiers Évangile, 107. Paris : Cerf.

Watson, W.G.E. (2004). *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques*. London : T & T Clark.

Études féministes, études de genre et études queer

Ackerman, S. (2003). Digging up Deborah: Recent Hebrew Bible Scholarship on Gender and the Contribution of Archaeology. *Near Eastern Archaeology*, 66(4), 172-184.

Almog, Y. (2010). 'Flowing Myrrh upon the Handles of the Bolt': Bodily Border, Social Norms and their Transgression in the Song of Songs. *Biblical Interpretation*, 18(3), 251-263.

Aschkenasy, N. (1998). *Woman at the Window. Biblical Tales of Oppression and Escape*. Detroit, MI : Wayne State University Press.

Bach, A. (1997). *Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative*. Cambridge : Cambridge University Press.

Bach, A. (1998). Rereading the Body Politic: Women and Violence in Judges 21. *Biblical Interpretation*, 6(1), 1-19.

Bach, A. (dir.). (1999). *Women in the Hebrew Bible : A Reader*. New York, NY : Routledge.

Bartky, S. L. (1990). *Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York, NY : Routledge.

Bellis, A.O. (1994). *Helpmates, Harlots, and Heroes. Women's Stories in the Hebrew Bible*. Louisville, KY : Westminster/John Knox Press.

Bird, P. A. (1989). To Play the Harlot, dans Peggy L. Day (dir.), *Gender and Difference in Ancient Israel* (p. 75-94). Minneapolis : Fortress Press.

Bird, P.A. (1997). "To Play the Harlot": An Inquiry into an Old Testament Metaphor, dans *Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel* (p. 219-236). Minneapolis : Fortress Press.

Blais, M. et F. Dupuis-Déri. (2008). *Le mouvement masculiniste au Québec : l'antiféminisme démasqué*. Montréal : Les éditions du Remue-Ménage.

Blyth, C. (2009). Terrible Silence, Eternal Silence: A Feminist Re-Reading of Dinah's Voicelessness in Genesis 34. *Biblical Interpretation*, 17(5), 483-506.

Boer, R. (1999). *Knockin' on Heaven's Door: The Bible and Popular Culture*. London : Routledge.

Bordo, S. (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley : University of California Press.

Bourcier, M.-H. (2006). *Queer Zones. Politique des identités sexuelles et des*

savoirs. Paris : Éditions Amsterdam.

Bowen, N. (2006). Women, Violence, and the Bible, dans Linda Day & Carolyn Pressler (dir.), *Engaging the Bible in a Gendered World : An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld* (p. 186-199). Louisville, KY : Westminster John Knox Press.

Brenner, A. (2000). Jezebel, dans C.L. Meyers *et al.* (dir.), *Women in Scripture : A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament* (p. 100-102). Winona Lake, IN, W.B. Eerdmans.

Burke, S. D. (2011a). Early Christian Drag : The Ethiopian Eunuch as a Queering Figure, dans T. B. Liew (dir.), *Reading Ideologies : Essays on the Bible & Interpretation in Honor of Mary Ann Tolbert* (p. 288-301). Sheffield : Sheffield Phoenix Press.

Burke, S. D. (2011b). Queering Early Christian Discourse : The Ethiopian Eunuch, dans T.J. Hornsby et K. Stone (dir.), *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (p. 175-189). Atlanta : Society of Biblical Literature.

Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York, NY : Routledge.

Butler, J. (2005). *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*. Traduit de l'anglais par J. Vidal et C. Vivier. Paris : Éditions Amsterdam.

Butler, J. (2006). *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*. Traduit de l'anglais par C. Kraus. Paris : La Découverte/Poche.

Butler, J. (2009). *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du sexe*. Traduit de l'anglais par C. Nordmann. Paris : Éditions Amsterdam.

Butler, J. (2010). *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*. Traduit de l'anglais par J. Marelli. Paris : Zones/La Découverte.

Card, C. (2000). Women, Evil, and Gray Zones. *Metaphilosophy*, 31(5), 509-528.

Cardi, C. & Pruvost, G. (2011). La violence des femmes : occultations et mises en récit. *Champ pénal*, 8, 2-15.

Cardi, C. et Pruvost, G. (dir.). (2012). *Penser la violence des femmes*, Paris : La Découverte.

Chang, R. S. & Davis, A.D. (2010). Making Up Is Hard to Do: Race/Gender/Sexual Orientation in the Law School Classroom. *Harvard Journal of Law & Gender*, 33(1), 1-57.

Chauncey, G. (1994). *Gay New York. 1890-1940*. Traduit de l'anglais par D. Éribon. Paris : Fayard.

Da Silva, A. (1995a). La condition féminine dans la littérature mésopotamienne et biblique, dans *Des femmes faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible* (p. 75-102). Montréal et Paris : Médiaspaul.

De Lauretis, T. (1987). *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*. Indianapolis : Indiana University Press.

De Lauretis, T. (2007). *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, traduction de M.-H. Bourcier. Paris : La Dispute.

Delphy, C. (2008). *Classer, dominer : qui sont les autres ?* Paris : La Fabrique.

Delvaux, M. (2013). *Les filles en série : Des Barbies aux Pussy Riot*. Montréal : Les éditions du remue-ménage.

Dijk-Hemmes, Fokkelien van. (1996). Traces of Women's Texts in the Hebrew Bible, dans *On Gendering Texts: Female & Male Voices in the Hebrew Bible*, coécrit avec A. Brenner (p. 17-109). Leiden : Brill.

Dorlin, E. (2008). *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*. Paris : PUF.

Dorlin, E. (2009). *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*. Paris : Éditions La Découverte.

Dorlin, Elsa (dir.) (2009). *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*. Paris : PUF.

Duverger, S. et al. (2011). Judith Butler. Le corps est hors de lui. *Critique*, 1(764-765), 73-86.

Erbele, D. (1999). Gender Trouble in the Old Testament: 3 Models of the Relation

Between Sex and Gender. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 13(1), 131-141.

Exum, C. (1996). *Plotted, Shot, and Painted : Cultural Representations of Biblical Women*. Sheffield : Sheffield Academic Press.

Fassin, E. (2009). Les frontières de la violence sexuelle, dans E. Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination* (p. 289-307). Paris : PUF.

Fassin, Éric. (2012). Au-delà du consentement : Pour une théorie féministe de la séduction. *Raisons politiques*, 2(46), 47-66.

Fewell, D. N. et Gunn, D.M. (1993). *Gender, Power, & Promise: The Subject of the Bible's First Story*. Nashville, TN : Abingdon Press.

Fischer, I. (2008). *Des femmes aux prises avec Dieu. Récits bibliques sur les débuts d'Israël*, traduit par C. Ehlinger. Paris : Cerf-Médiaspaul.

Fischer, I. (2008). *Des femmes messagères de Dieu. Prophètes et prophétesses dans la Bible hébraïque*, traduit par C. Ehlinger. Paris : Cerf-Médiaspaul.

Fischer, I. (2010). *Femmes sages et dame Sagesse dans l'Ancien Testament des femmes conseillères et éducatrices au nom de Dieu*, traduit par C. Ehlinger. Paris : Cerf-Médiaspaul.

Foucault, M. (1976). *L'histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.

Frontisi-Ducroux, F. (2009). *Ouvrages de Dames. Ariane, Hélène, Pénélope...* Paris : Seuil.

Fuchs, E. (2000). *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman*. Sheffield : Sheffield Academic Press.

Fuchs, E. (2008). Reclaiming the Hebrew Bible for Women : The Neoliberal Turn in Contemporary Feminist Scholarship. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24(2), 45-65.

Guest, D. (2005). *When Deborah met Jael: Lesbian Biblical Hermeneutics*. London : SCM Press.

- Guest, D. (2008). Looking Lesbian at the Bathing Bathsheba. *Biblical Interpretation*, 16(3), 227-262.
- Guest, D. (2012). *Beyond Feminist Biblical Studies*. Sheffield : Sheffield Phoenix Press.
- Guillaumin, C. (1992). *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*. Paris : Côté-femmes.
- Halberstam, J. (2006). Violence imaginée/violence queer. Représentation, rage et résistance. *Tumultes*, 27, 89-107.
- Hart, L. (1994). 'Til Death Do Us Part': Impossible Spaces in 'Thelma and Louise'. *Journal of the History of Sexuality*, 4(3), 430-446.
- hooks, b. (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston, MA : South End Press.
- hooks, b. (2006). Eating the Other. Desire and Resistance, dans M.G. Dirham et D.M. Kellner (dir.), *Media and Cultural Studies : Keywords* (p. 366-380). Malden, MA : Blackwell Publishing.
- Hornsby, T.J. (2006). The Annoying Woman: Biblical Scholarship after Judith Butler, dans E. T. Armour & S. M. St. Ville (dir.), *Bodily Citations: Religion and Judith Butler* (p. 71-89). New York, NY : Columbia University Press.
- Hornsby, T.J. & Stone, K. (2011). *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*. Atlanta, GA : Society of Biblical Literature.
- Jackson, M. (2012). *Comedy and Feminist Interpretation of the Hebrew Bible: A Subversive Collaboration*. Oxford : Oxford University Press.
- Keefe, Alice A. (1993). Rapes of Women/Wars of Men. *Semeia*, 61, 79-97.
- Kergoat, D. (2000). Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe, dans Helena Hirata et al., *Dictionnaire critique du féminisme*, 35-44. Paris : PUF.
- Kergoat, D. (2009). Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux, dans E. Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination* (p. 111-125). Paris : PUF.

- Lavoie, J.-J. et Létourneau, A. (2010). Herméneutique *queer* et Cantique des cantiques. *Laval Théologique et Philosophique*, 66(3), 503-528.
- Lefkowitz, L.H. (2010). *In Scripture : First Stories of Jewish Sexual Identities*. Lanham : Rowman & Littlefield Publishers.
- Löwy, I. (2005). *L'emprise du genre : masculinité, féminité, inégalité*, Paris : La Dispute.
- Masson, S. & L. Thiers-Vidal (2002). Pour un regard féministe matérialiste sur le *queer*. Échanges entre une féministe radicale et un homme anti-masculiniste. *Mouvements*, 20, 44-49.
- Mathieu, N.-C. (1991). *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris : Côté-femmes.
- McKinlay, J.E. (2004). *Reframing Her: Biblical Women in Postcolonial Focus*. Sheffield : Sheffield Phoenix Press.
- McKay, H. (1997). On the Future of Feminist Biblical Criticism, dans A. Brenner & C. Fontaine (dir.), *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies* (p. 61-83). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Milne, Pamela J. (1997). Toward Feminist Companionship: The Future of Feminist Biblical Studies and Feminism, dans A. Brenner & C. Fontaine (dir.), *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies* (p. 39-60). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Mulvey, L. (1975). Visual Pleasure and Narrative Cinema. *Screen*, 16(3), 6-18.
- Ortner, S. B. (1974). Is Female to Male as Nature is to Culture ? Dans M.Z. Rosaldo et L. Lamphere (dir.), *Woman, Culture, and Society* (p. 68-87). Stanford, CA : Stanford University Press.
- Probyn, E. (2000). Eating Sex, dans *Carnal Appetites: FoodSexIdentities* (p. 59-78). New York, NY : Routledge.
- Prouser, O.H. (1994). The Truth about Women and Lying, *Journal for the Study of the Old Testament*, 19(61), 15-28.
- Rooke, D.W. (2007). *A Question of Sex ? Gender and Difference in the Hebrew Bible and Beyond*. Sheffield : Sheffield Academic Press.

- Scholz, S. (2010). A Third Kind of Feminist Reading : Toward a Feminist Sociology of Biblical Hermeneutics. *Currents in Biblical Research*, 9(1), 9-32.
- Scott, J.W. (2011). *The Fantasy of Feminist History*. Durham et London : Duke University Press.
- Scott, J. W. (1988). Genre : Une catégorie utile d'analyse historique. *Les Cahiers du GRIF. Le genre de l'histoire*, 37-38, 125-153.
- Simon, S. (1996). *Gender in Translation: Cultural Identity and the Politics of Transmission*. London & New York : Routledge.
- Sjoberg, L. & Gentry, C.E. (2008). Reduced to Bad Sex: Narratives of Violent Women from the Bible to the War on Terror. *International Relations*, 22(5), 5-23.
- Stone, K. (1996). *Sex, Honor and Power in the Deuteronomistic History*. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Stone, K. (dir.) (2001). *Queer Commentary and the Hebrew Bible*. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Stone, K. (2005). *Practicing Safer Texts. Food, Sex and Bible in Queer Perspective*. London/New York : T & T Clark International.
- Stone, K. (2008). Bibles That Matter: Biblical Theology and Queer Performativity. *Biblical Theology Bulletin*, 38(1), 14-25.
- Tabet, P. (1979). Les mains, les outils, les armes, *L'Homme*, 19(3-4), 5-61.
- Thiem, A. (2007). No Gendered Bodies without Queer Desires: Judith Butler and Biblical Gender Trouble. *Old Testament Essays*, 20(2), 456-470.
- Vander Stichele, C. (1999). Response to Heather McKay: "Killer Queens" – The Recycling of Jezebel and Herodias as Fin de Siècle Phantasies, dans A. Brenner & J.W. van Henten (dir.), *Recycling Biblical Figures. Papers Read at a NOSTER Colloquium in Amsterdam 12-13 May 1997* (p. 192-204). Leiderdorp : Deo Publishing.
- Van Henten, J.W. (1995). Judith as Alternative Leader: A Rereading of Judith 7-13, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (p. 224-252). Sheffield : Sheffield Academic Press.

Vasterling, V. (1999). Butler's Sophisticated Constructivism: A Critical Assessment. *Hypatia*, 14(3), 17-38.

Young, I.M. (2007). Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social. Traduction de M.-E. Lang, *Recherches féministes*, 20(2), 7-36.

Young, I. M. (1994). Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective. *Signs* 19(3), 713-738.

Zlotnick, H. (2002). A Woman of the Wilderness: The Rape of Cozbi, dans *Dinah's Daughters: Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity* (p. 49-56). Philadelphie, PA : University of Pennsylvania Press.

Études postcoloniales

Bailey, R.C. (1995). They're Nothing but Incestuous Bastards: The Polemical Use of Sex and Sexuality in Hebrew Canon Narratives, dans F.F. Segovia & M.A. Tolbert (dir.), *Reading from this Place. Vol. 1 Social Location and Biblical Interpretation in the United States* (p. 121-138). Minneapolis : Fortress Press.

Bahri, D. (2006). Le féminisme dans/et le postcolonialisme, dans N. Lazarus (dir.), *Penser le postcolonial : Une introduction critique* (p. 301-331). Paris : Éditions Amsterdam.

Bhabha, H. K. (2007). *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, traduit de l'anglais par F. Bouillot. Paris : Payot & Rivages.

Brett, M.G. (2008). Exile and Ethnic Conflict, dans *Decolonizing God: The Bible in the Tides of Empire* (p. 112-131). Sheffield : Sheffield Phoenix Press.

Crowell, B.L. (2009). Postcolonial Studies and the Hebrew Bible. *Currents in Biblical Research*, 7(2), 217-244.

Crowell, B.L. (2013). Good Girl, Bad Girl: Foreign Women of the Deuteronomistic History in Postcolonial Perspective, *Biblical Interpretation*, 21(1), 1-18.

Curiel, O. (2007). Critique postcoloniale et pratiques politiques du féminisme antiraciste. *Mouvements*, 3(51), 119-129.

Gillmayr-Bucher, S. (2007). 'She Came to Test Him with Hard Questions': Foreign Women and Their View on Israel. *Biblical Interpretation*, 15(2), 135-150.

Kapur, R. (2000). Too Hot to Handle : The Cultural Politics of "Fire". *Feminist Review*, 64, 53-64.

Katrak, K. H. (1989). Decolonizing Culture: Toward a Theory for Postcolonial Women's Texts. *Modern Fiction Studies*, 35(1), 157-179.

Kim, U.Y. (2007). Postcolonial Criticism. Who Is the Other in the Book of Judges ? Dans Gale A. Yee (dir.), *Judges and Method : New Approaches in Biblical Studies*. 2^e édition (p. 161-182). Minneapolis : Fortress Press.

Kwok, P.-L. (2005). *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Kwok, P.-L. (2006). II. A Postcolonial Reading: Sexual Morality and National Politics. Reading Biblical "Loose Women", dans C. H. An & H.P. Darr (dir.), *Engaging the Bible : Critical Readings from Contemporary Women* (p. 21-46). Minneapolis, MN : Augsburg Fortress.

Lazarus, N. (dir.). (2006). *Penser le postcolonial : Une introduction critique*. Paris : Éditions Amsterdam.

Mohanty, C. T. (2003). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses, dans S. Mills & R. Lewis (dir.), *Feminist Postcolonial Theory : A Reader* (p. 49-74). New York, NY : Routledge.

Mohanty, C. T. (1995). Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience, dans L. Nicholson & S. Seidman (dir.), *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics* (p. 68-82). Cambridge: Cambridge University Press.

Penner, T & Vander Stichele, C. (dir.). (2005). *Her Master's Tools ? Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discourse*. Leiden : Brill.

Pouchepadass, J. (2000). Les *Subaltern Studies* ou la critique postcoloniale de la modernité. *L'Homme*, 56, 161-186.

Prakash, Gyan. (1995). Postcolonial Criticism and Indian Historiography, dans L. Nicholson & S. Seidman (dir.), *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics* (p. 87-97). Cambridge: Cambridge University Press.

- Radcliffe, S. A. (1994). (Representing) Post-Colonial Women: Authority, Difference and Feminisms. *Area*, 26(1), 25-32.
- Said, E. W. (1980). *L'orientalisme : l'orient créé par l'occident*. Paris : Éditions du Seuil.
- Sakenfeld, K.D. (2008). Whose Text Is It ? *Journal of Biblical Literature*, 127(1), 5-18.
- Spivak, G. C. (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York, NY : Methuen.
- Spivak, G. C. 1988. Can the Subaltern Speak ? Dans Cary Nelson & Lawrence Grossberg (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (p. 271-313). Chicago, IL : University of Illinois Press.
- Sugirtharajah, R.S. (2001). *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suleri, S. (1992). Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition. *Critical Inquiry*, 18(4), 756-769.
- Zinn, M. B. & Dill, B. T. (1996). Theorizing Difference From Multiracial Feminism. *Feminist Studies*, 22(2), 321-331.

Livre des Juges

Monographies

- Abadie, P. (2011). *Des héros peu ordinaires. Théologie et histoire dans le livre des Juges*. Paris : Cerf.
- Ackerman, S. (1998). *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel*. New York, NY : Doubleday.
- Amit, Y. (1999). *The Book of Judges: The Art of Editing*. Leiden : Brill.
- Auld, G. A. (1984). *Joshua, Judges, and Ruth*. Philadelphia, PA : Westminster Press.

- Auzou, G. (1966). *La force de l'esprit. Étude du livre des Juges*. Paris : Éditions de l'Orante.
- Bal, M. (1988). *Death & Dissymmetry: the Politics of Coherence in the Book of Judges*. Chicago, IL : Chicago University Press.
- Bal, M. (1995). *Meurtre et différence. Méthodologie sémiotique de textes anciens*. Montréal : XYZ.
- Block, D. I. (1999). *Judges, Ruth*. Nashville, TN : Broadman & Holman Publishers.
- Bodine, W.R. (1980). *The Greek Text of Judges: Recensional Developments*. Chico, CA : Scholars Press.
- Boling, R. G. (1975). *Judges*. New York, NY : Doubleday.
- Brenner, A. (dir. publ.). (1993). *A Feminist Companion to Judges*. Vol. 3. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Brenner, A. (dir. publ.). (1999). *Judges*, coll. Feminist Companion to the Bible, Vol. 2. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Brettler, M. Z. (2002). *The Book of Judges*. London/New York : Routledge.
- Burney, C.F. (1918). *The Book of Judges*. London : Rivingtons.
- Butler, T. C. (2009). *Judges*. Nashville : Thomas Nelson.
- Cazeaux, J. (1998). *Le refus de la guerre sainte. Josué, Juges et Ruth*. Paris : Cerf.
- De Vaux, R. (1973). *La période des Juges. T. II de Histoire ancienne d'Israël*. Paris : Lecoffre.
- Echols, C. L. (2008). *Tell Me, O Muse. The Songs of Deborah (Judges 5) in the Light of Heroic Poetry*. New York, NY : T & T Clark.
- Frolov, S. (2013a). *Judges*. Grand Rapids, MI : William B. Eerdmans Publishing.
- Guillaume, P. (2004). *Waiting for Josiah : The Judges*. London/New York : T & T Clark International.

- Gunn, D.M. (2005). *Juges Through the Centuries*. Oxford : Blackwell Publishing.
- Hamlin, E. J. (1990). *Judges: At Risk in the Promised Land*. Grand Rapids, MI/Edinburgh : W. B. Eerdmans & Handsel Press.
- Kawashima, R.S. (2004). *Biblical Narrative and the Death of the Rhapsode*. Bloomington, IN : Indiana University Press.
- Lanoir, C. (2005). *Femmes fatales, filles rebelles. Figures féminines dans le livre des Juges*. Paris : Labor et Fides.
- Létourneau, A. (2008). *Violence au féminin en Juges 4-5 : entre normativité et subversion du genre*. Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal.
- Létourneau, A. (2010). *Violence au féminin en Juges 4-5 : entre normativité et subversion du genre*. Montréal : Les cahiers de l'IREF, no 32.
- Lindars, B. (1995). *Judges 1-5: A New Translation and Commentary*. Edinburgh : T & T Clark.
- Marais, J. (1998). *Representation in Old Testament Narrative Texts*. Leiden : Brill.
- Matthews, V. H. (2004). *Judges and Ruth*. Cambridge : Cambridge University Press.
- McCann, J.C. (2002). *Judges*. Louisville, KY : John Knox Press.
- McDaniel, T.F. (1983). *Deborah Never Sang: A Philological Study in the Old Testament*. Rome : Institut biblique pontifical.
- Niditch, S. (2008). *Judges: A Commentary*. Louisville, KY : Westminster John Knox Press.
- O'Connell, R.H. (1996). *The Rhetoric of the Book of Judges*. Leiden : Brill.
- Olson, D.T. (1998). *The Book of Judges*. Nashville, TN : Abingdon.
- Pressler, C. (2002). *Joshua, Judges, and Ruth*. Louisville, KY : Westminster John Knox Press.
- Rosenberg, A.J. (1983). *The Book of Judges. A New English Translation of the Text, Rashi and a Commentary Digest*. Brooklyn, NY : Judaica Press.

Ryan, R. (2007). *Judges*. Sheffield : Sheffield Phoenix Press.

Sasaki, T. (2001). *The Concept of War in the Book of Judges: A Strategic Evaluation of the Wars of Gideon, Deborah, Samson, and Abimelech*. Tokyo : Gakujutsu Tosho Shuppaan-Sha.

Sasson, J. (2014). *Judges 1-12*. New Haven & London : Yale University Press.

Schneider, T. J. (2000). *Judges*. Collegeville, MN : Liturgical Press.

Soggin, A. J. (1987). *Le livre des Juges*. Paris : Labor et Fides.

Webb, B. G. (1987). *The Book of the Judges: An Integrated Reading*. Sheffield : Sheffield Academic Press.

Webb, B. G. (2012). *The Book of Judges*. Grand Rapids, MI : William B. Eerdmans.

Yee, G. A. (dir.). (1995). *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis, MN : Fortress Press.

Yee, G. A. (dir.). (2007). *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, 2^e édition. Minneapolis, MN : Augsburg Fortress.

Younger, K.L. (2002). *Judges*. Grand Rapids, MI : Zondervan.

Articles

Ackerman, S. (2000). What if Judges Had Been Written by a Philistine ? *Biblical Interpretation*, 8(1), 33-41.

Amit, Y. (1987). Judges 4: Its Contents and Form. *Journal for the Study of the Old Testament*, 12(39), 89-111.

Asen, B. A. (1997). Deborah, Barak and Bees: *Apis mellifera*, apiculture and Judges 4 and 5. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 109(4), 514-533.

Assis, E. (2005). "The Hand of a Woman": Deborah and Yael (Judges 4). *Journal of Hebrew Scripture*, 5(19), 1-12.

Auffret, P. (2002). En ce jour-là Déborah et Baraq chantèrent : étude structurelle de Jg 5, 2-31. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 16(1), 113-150.

Bal, M. (1994). Head Hunting : 'Judith' On the Cutting Edge of Knowledge. *Journal for the Study of the Old Testament*, 19(3), 3-34.

Bal, M. (2006). The Rape of Narrative and the Narrative of Rape: Speech Acts and Body Language in Judges, dans *A Mieke Bal Reader* (p. 339-364). Chicago, IL : Chicago University Press.

Bechmann, U. (1989). *Das Deborahlied zwischen Geschichte und Fiktion : Eine exegetische Untersuchung zu Richter 5*. St. Ottilien : EOS Verlag.

Benjamin, D. (1994). A Response to McNutt: The Kenites, The Midianites, and the Rechabites as Marginal Mediators in Ancient Israelite Tradition. *Semeia*, 67, 133-145.

Bledstein, A. J. (1993). Is Judges a Woman's Satire of Men Who Play God ? Dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Judges* (p. 34-53). Sheffield : Sheffield Academic Press.

Blenkinsopp, J. (2008). The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah. *Journal for the Study of the Old Testament*, 33(2), 131-153.

Blenkinsopp, J. (1961). Ballad Style and Psalm Style in the Song of Deborah: A Discussion. *Biblica*, 42, 61-76.

Block, D. L. (1994). Deborah among the Judges: The Perspective of the Hebrew Historian Dans A.R. Millard, J. Hoffmeir et D. W. Baker (dir.), *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context* (p. 229-253). Winona Lake, IN : Eisenbrauns.

Block, D.I. (2001). Why Deborah's Different. *Bible Review*, 17(2), 34-40, 49-52.

Bonfiglio, R. P. (2013). Choosing Sides in Judges 4-5. Rethinking Representations of Jael, dans A. Brenner & G. A. Yee (dir.), *Joshua and Judges* (p. 161-173). Minneapolis, MN : Fortress Press.

Bos, J. W. H. (1988). Out of the Shadows: Genesis 38 ; Judges 4 : 17-22 ; Ruth 3. *Semeia*, 42, 37-65.

- Brenner, A. (1993). A Triangle and a Rhombus in Narrative Structure: A Proposed Integrative Reading of Judges IV and V, dans *A Feminist Companion to Judges*, vol. 3 (p. 98-109). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Brenner, A. (2012). Women and Men He Created Them: Gender and Ideologies in the Book of Judges, dans A. Brenner et F.H. Polak (dir.), *Words, Ideas, Worlds: Biblical Essays in Honour of Yairah Amit* (p. 20-32). Sheffield : Sheffield Phoenix Press.
- Brenner, A. (2013). Women Frame the Book of Judges – How and Why ? Dans A. Brenner & G. A. Yee (dir.), *Joshua and Judges* (p. 125-138). Minneapolis, MN : Fortress Press.
- Brison, O. (2013). Jael, 'eshet heber the Kenite: A Diviner ? Dans A. Brenner & G. A. Yee (dir.), *Joshua and Judges* (p. 139-160). Minneapolis, MN : Fortress Press.
- Bronner, L. L. (1993). Valorized or Vilified ? The Women of Judges in Midrashic Sources, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Judges* (p. 72-95). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Burnette-Bletsch, R. (1998). At the Hands of a Woman: Rewriting Jael in Pseudo-Philo. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 9(18), 53-64.
- Butler, T. C. (2013). Joshua-Judges and Postcolonial Criticism, dans A. Brenner & G. A. Yee (dir.), *Joshua and Judges* (p. 27-38). Minneapolis, MN : Fortress Press.
- De Castelbajac, I. (2004). Les Juges d'Israël : une invention du Deutéronomiste ? *Revue de l'histoire des religions*, 221(1), 83-97.
- Ceresko, A.R. (1976). The Chiastic Word Pattern in Hebrew. *Catholic Biblical Quarterly*, 38(3), 303-311.
- Chalcraft, D.J. (1990). Deviance and Legitimate Action in the Book of Judges, dans D.J.A. Clines, S.E. Fowl and S.E. Porter (dir.), *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield* (p. 177-201). London : T & T Clark.
- Chisholm, R. B. (2009). What's Wrong with this Picture ? Stylistic Variation as a Rhetorical Technique in Judges. *Journal for the Study of the Old Testament*, 34(2), 171-182.
- Chisholm, R. B. Jr. (2010). What Went on in Jael's Tent ? The Collocation

והכימשב והסכת in Judges 4,18. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 24(1), 143-144.

Christianson, E. (2007). The Big Sleep: Strategic Ambiguity in Judges 4-5 and in Classic Film Noir. *Biblical Interpretation*, 15(4-5), 519-548.

Coogan, M.D. (1978). A Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah. *Catholic Biblical Quarterly*, 40(2), 146-166.

Couturier, G. (1989). Débora : une autorité politico-religieuse aux origines d'Israël. *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 18(2), 213-228.

Craigie, P.C. (1978). Deborah and Anat: A Study of Poetic Imagery (Judges 5). *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 90(3), 374-381.

Craigie, P.C. (1977). Three Ugaritic Notes on the Song of Deborah. *Journal for the Study of the Old Testament*, 2(4), 33-49.

Crawford, Sidnie W. (1992). In the Steps of Jael and Deborah : Judith as Heroine, dans J.C. VanderKam (dir.), *No One Spoke Ill of Her : Essays on Judith*, 5-16. Atlanta : Scholars Press.

Davidson, S. V. (2013). Gazing (at) Native Women: Rahab and Jael in Imperializing and Postcolonial Discourses, dans R. Boer (dir.), *Postcolonialism and the Hebrew Bible : The Next Step* (p. 69-92). Atlanta, GA : Society of Biblical Literature.

De Hoop, R. (2009). Judges 5 Reconsidered: Which Tribes ? What Land ? Whose Songs ? Dans J. van Ruiten, J.C. de Vos et E. Noort (dir.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology: Studies in Honour of Ed Noort* (p. 151-166). Leiden : Brill.

Dempster, S.G. (1978). Mythology and History in the Song of Deborah. *Wesminster Theological Journal*, 41(1), 33-53.

De Wit, H. (2000). Leyendo con Yael : un ejercicio en hermenéutica intercultural, dans G. Hansen (dir.), *Los caminos inexhaustibles de la Palabra : Las relecturas creativas en la Biblia y de la Biblia : Homenaje de colegas y discípulos a J. Severino Croatto* (p. 11-66). Buenos Aires : Lumen-ISEDET.

Dijk-Hemmes, F.van. (2004). Blessed among Women: A Mother in Israel and a Virgin in the Church, dans J. Bekkempkamp & F. Dröes (dir.), *The Double Voice of*

her Desire, trad. de David E. Orton (p. 89-109). Leiderdorp : Deo Publishing.

Dijk-Hemmes, F.van. (1993). Mothers and a Mediator in the Song of Deborah, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Judges* (p. 110-114). Sheffield : Sheffield Academic Press.

Duran, N.W. (2006). Jael: A Tale of Milk and Murder, dans *Having Men for Dinner: Biblical Women's Deadly Banquets* (p. 17-37). Cleveland, OH : Pilgrim Press.

Duran, N.W. (2005). Having Men for Dinner: Deadly Banquets and Biblical Women. *Biblical Theology Bulletin*, 35(4), 117-124.

Exum, J.C. (2007). Shared Glory: Salomon de Bray's Jael, Deborah and Baraq, dans J.C. Exum & E. Nutu (dir.), *Between the Text and the Canvas: The Bible and Art in Dialogue* (p. 1-37). Sheffield : Sheffield Phoenix Press.

Exum, J.C. (1995). Feminist Criticism: Whose Interests Are Being Served ? Dans G. Yee (dir.), *Judges & Method: New Approaches in Biblical Studies* (p. 65-90). Minneapolis, MN : Fortress Press.

Exum, J.C. (1990). The Center Cannot Hold: Thematic and Textual Instabilities in Judges. *Catholic Biblical Quarterly*, 52(2), 410-431.

Exum, J.C. (1985). Mother in Israel: A Familiar Figure Reconsidered, dans L.M. Russell (dir.), *Feminist Interpretation of the Bible* (p. 73-85). Philadelphie, PA : Westminster Press.

Fensham, F.C. (1964). Did a Treaty between the Israelites and the Kenites Exist ? *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 175, 51-54.

Fewell, D. N. (1992). Judges, dans C.A. Newsom & S.H. Ringe (dir.), *The Women's Bible Commentary* (p. 67-77). Louisville, KY : Westminster John Knox Press.

Fewell, D. N. et Gunn, D.M. (1990). Controlling Perspectives: Women, Men, and the Authority of Violence in Judges 4 & 5. *Journal of the American Academy of Religion*, LVIII(3), 389-411.

Fleming, R. C. (1^{er} décembre 2005). Jael's Gender : A Story of Appropriation. *Revena Blog*. Récupéré de <http://revena.dreamwidth.org/128023.html?#cutidl>

Fokkelman, J.P. (1995). The Song of Deborah and Barak: Its Prosodic Levels and Structure, dans D. P. Wright, D.N. Freedman et A. Hurvitz (dir.), *Pomegranates*

and *Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (p. 595-628). Winona Lake, IN : Eisenbrauns.

Frolov, S. (2009). Rethinking Judges. *Catholic Biblical Quarterly*, 71(1), 24-41.

Frolov, S. (2013b). Sleeping with the Enemy: Recent Scholarship on Sexuality in the Book of Judges. *Currents in Biblical Research*, 11(3), 308-327.

Garcia-Alfonso, C. (2010). Judges 4,1-23: The Story of Jael, dans *Resolviendo. Narratives of Survival in The Hebrew Bible and in Cuba Today* (p. 63-85). New York, NY : Peter Lang.

Gerleman, G. (1951). The Song of Deborah in the Light of Stylistics. *Vetus Testamentum*, 1, 168-180.

Globe, A. (1974). The Literary Structure and Unity of the Song of Deborah. *Journal of Biblical Literature*, 93(4), 493-512.

Globe, A. (1975). Judges V 27. *Vetus Testamentum*, 25(2), 362-367.

Guest, D. (1998). Can Judges Survive Without Sources ? : Challenging the Consensus. *Journal for the Study of the Old Testament*, 23(78), 43-61.

Guest, D. (2006). Judges, dans D. Guest et al. (dir.) *The Queer Bible Commentary* (p. 167-189). London : SCM Press.

Guest, D. (2011). From Gender Reversal to Genderfuck : Reading Jael Through a Lesbian Lens, dans T. J. Hornsby & K. Stone (dir.), *Bible Trouble. Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (p. 9-43). Atlanta : Society of Biblical Literature.

Hackett, J.A. (2004). Violence and Women's Lives in the Book of Judges. *Interpretation*, 58(4), 356-364.

Halpern, B. (1992). Kenites Dans D.N. Freedman (dir.), *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4 (p. 17-22). New York, NY : Double Day.

Halpern, B. (1988). Sisera and Old Lace: The Case of Deborah and Yael, dans *The First Historians: The Hebrew Bible and History* (p. 76-103). San Francisco, CA : Harper & Row Publishers.

Hanselman, S. W. (1989). Narrative Theory, Ideology, and Transformation in Judges 4, dans M. Bal (dir.), *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible* (p. 95-112). Sheffield : Almond Press.

Hauser, A. J. (1980). Judges 5 : Parataxis in Hebrew Poetry. *Journal of Biblical Literature*, 99(1), 23-41.

Houston, W.J. (1997a). Misunderstanding or Midrash ? The Prose Appropriation of Poetic Material in the Hebrew Bible. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 109(3), 342-355.

Houston, W. J. (1997b). Murder and Midrash : The Prose Appropriation of Poetic Material in the Hebrew Bible (Part II). *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 109(4), 534-548.

Kaminsky, J. S. (2012). Reflections on Associative Word Links in Judges. *Journal for the Study of the Old Testament*, 36(4), 41-434.

Kim, U. Y. (2013). Is There an "Anticonquest" Ideology in the Book of Judges ? Dans R. Boer (dir.), *Postcolonialism and the Hebrew Bible : The Next Step* (p. 109-127). Atlanta, GA : Society of Biblical Literature.

Kirk-Duggan, C. (2013). Inside, Outside, or in Between. Feminist/Womanist Hermeneutical Challenges for Joshua and Judges, dans A. Brenner & G. A. Yee (dir.), *Joshua and Judges* (p. 69-90). Minneapolis, MN : Fortress Press.

Klein, L. R. (1993). A Spectrum of Female Characters in the Book of Judges, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Judges* (p. 24-33). Sheffield : Sheffield Academic Press.

Klein, L. R. (2003). Deborah and Jael: Audacious Female Role Models ? Dans *From Deborah to Esther: Sexual Politics in the Hebrew Bible* (p. 33-40). Minneapolis, MN : Fortress Press.

Klein Abensohn, L. (2012). The Art of Irony: The Book of Judges, dans A. Brenner et F.H. Polak (dir.), *Words, Ideas, Worlds: Biblical Essays in Honour of Yairah Amit* (p. 133-144). Sheffield : Sheffield Phoenix Press.

Leneman, H. (2007). Re-visioning a Biblical Story Through Libretto and Music: Debora e Jael by Ildebrando Pizzetti. *Biblical Interpretation*, 15(4-5), 428-463.

Levine, M. (1979). The Polemic Against Rape in the Song of Deborah. *Beth Mikra*, 25, 83-84.

Logan, M. (1997). *Gender, Literary Characterization and History: Re-writing the Stories of Deborah and Jezebel*. Thèse de doctorat inédite, Princeton Theological Seminary.

Marcos, N. F. (2005). L'histoire textuelle : les livres historiques (Juges), dans A. Shenker & Ph. Hugo (dir.), *L'enfance de la Bible hébraïque. Histoire des textes de l'Ancien Testament* (p. 148-169). Genève : Labor & Fides.

Margalit, B. (1995). Observations on the Jael-Sisera Story (Judges 4-5), dans D.P. Wright, D.N. Freedman et A. Hurvitz (dir.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (p. 629-641). Winona Lake, IN : Eisenbrauns.

Matthews, V. H. (1991). Hospitality and Hostility in Judges 4. *Biblical Theology Bulletin*, 21(1), 13-21.

Matthews, V.H. et D. C. Benjamin (1992). Jael : Host or Judge ? *The Bible Today*, 30, 291-296.

Mayfield, T. (2009). The Account of Deborah (Judges 4-5) in Recent Research. *Currents in Biblical Research*, 7(3), 306-335.

McNutt, P.M. (1994). The Kenites, the Midianites, and the Rechabites as Marginal Mediators in Ancient Israelite Tradition. *Semeia*, 64, 109-132.

Miller, G. P. (1998). A Riposte Form in the Song of Deborah, dans V. H. Matthews, B. M. Levinson et T. Frymer-Kensky (dir.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (p. 113-127). Sheffield : Sheffield Academic Press.

Niditch, S. (1989). Eroticism and Death in the Tale of Jael, dans P.L. Day (dir.), *Gender and Difference in Ancient Israel* (p. 43-57). Minneapolis, MN : Fortress Press.

Noble, P. (2011). Why Did Jael Kill Sisera ? A Canonical Perspective, dans J.K. Aitken, K. J. Dell and B.A. Mastin (dir.), *On Stone and Scroll. Essays in Honour of Graham Ivor Davies* (p. 317-328). Berlin : Walter de Gruyter.

Pogor, C. (2012). Jeux d'échos en Juges 3 :12-4 :24. *Biblische Zeitschrift*, 56(2), 279-285.

Rasmussen, R C. (1989). Deborah the Woman Warrior, dans M. Bal (dir.), *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible* (p. 79-93). Sheffield : Almond Press.

Reis, P. T. (2005). Uncovering Jael and Sisera: A New Reading. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 19(1), 25-47.

Sakenfeld, K.D. (1997). Deborah, Jael, and Sisera's Mother: Reading in the Scriptures in Cross-Cultural Context, dans J.D. Douglass & J.F. Kay (dir.), *Women, Gender, and Christian Community* (p. 13-22). Louisville, KY : Westminster John Knox Press.

Scham, S. (2002). The Days of the Judges: When Men and Women Were Animals and Trees Were Kings. *Journal for the Study of the Old Testament*, 26(3), 37-64.

Schloen, J.D. (1993). Caravans, Kenites, and *Casus belli*: Enmity and Alliance in the Song of Deborah. *Catholic Biblical Quarterly*, 55(1), 18-38.

Sharon, D.M. (2007). Choregraphy of an Intertextual Allusion to Rape in Jg 5: 24-27, dans K.F. Kravitz & D.M. Sharon (dir.), *Bringing the Hidden to Light: The Process of Interpretation. Studies in Honor of Stephen A. Geller* (p. 249-269). Winona Lake, IN : Eisenbrauns.

Smith, M. S. (2009). What is Prologue is Past: Composing Israelite Identity in Judges 5 ? Dans J.J. Ahn & S.L. Cook (dir.), *Thus Says the Lord: Essays on the Former and the Later Prophets in Honor of Robert R. Wilson* (p. 43-58). New York, NY : T & T Clark.

Spronk, K. (2009). From Joshua to Samuel: Some Remarks on the Origin of the Book of Judges, dans J. van Ruiten, J.C. de Vos et E. Noort (dir.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology: Studies in Honour of Ed Noort* (p. 151-166). Leiden : Brill.

Spronk, K. (2010). The Book of Judges as a Late Construct, dans L. Jonker (dir.), *Historiography and Identity (Re)formulation in Second Temple Historiographical Literature* (p. 15-28). New York, NY : T & T Clark.

Stek, J. (1986). The Bee and the Mountain Goat: A Literary Reading of Judges 4, dans W. C. Kaiser, Jr. & R.F. Youngblood (dir.), *A Tribute to Gleason Archer. Essays on the Old Testament* (p. 53-86). Chicago, IL : Moody Press.

- Tabuce, B. (2011). Le livre des Juges dans l'art. Débora, Jaël, la mère de Sisera: trois femmes bibliques et la guerre, dans J.-M. Marconot et B. Tabuce (dir.), *La Bible et la guerre, la non-violence* (p. 185-205). Montpellier : Presses universitaires de la Méditerranée.
- Taylor, J. G. (1982). The Song of Deborah and Two Canaanite Goddesses. *Journal for the Study of Old Testament*, 7(23), 99-108.
- Tollington, J.E. (1998). The Book of Judges: The Result of Post-Exilic Exegesis ? Dans J.C. de Moor (dir.), *Intertextuality in Ugarit and Israel* (p. 186-196). Leiden : Brill.
- Tournay, R.J. (1996). Le Cantique de Débora et ses relectures, dans M.V. Fox et al. (dir.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran* (p. 195-207). Winona Lake, IN : Eisenbrauns.
- Van der Kooij, A. (1996). On Male and Female Views in Judges 4 and 5, dans B. Becking et M. Dijkstra (dir.), *On Reading Prophetic Texts: Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes* (p. 135-152). Leiden : Brill.
- Van Wolde, E. (1996). Deborah and Ya'el in Judges 4, dans B. Becking et M. Dijkstra (dir.), *On Reading Prophetic Texts: Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes* (p. 283-295). Leiden : Brill.
- Vincent, M. A. (2000). The Song of Deborah : A Structural and Literary Consideration. *Journal for the Study of the Old Testament*, 25(91), 61-82.
- Wilkinson, E. (1983). The Hapax Legomenon of Juges IV 18. *Vetus Testamentum*, 33(4), 512-513.
- Wilson, B.E. (2006). Pugnacious Precursors and the Bearer of Peace: Jael, Judith, and Mary in Luke 1 :42. *Catholic Biblical Quarterly*, 68(3), 436-456.
- Wright, Jacob L. (2011). Deborah's War Memorial. The Composition of Judges 4-5 and the Politics of War Commemoration. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 123(4), 516-534.
- Yee, G. A. (2013). The Woman Warrior Revisited. Jael, Fa Mulan, and American Orientalism, dans A. Brenner & G. A. Yee (dir.), *Joshua and Judges* (p. 175-190). Minneapolis, MN : Fortress Press.

Yee, G. A. (1993). By the Hand of a Woman: The Metaphor of the Woman Warrior in Judges 4. *Semeia*, 61, 99-132.

Younger, K. L. Jr. (1991). Heads ! Tails ! Or the Whole Coin ?! Contextual Method and Intertextual Analysis: Judges 4 and 5, dans K.L. Younger, W.W. Hallo et B.F. Batto (dir.), *The Biblical Canon in Comparative Perspective* (p. 109-146). Lewiston & Lampeter : Queeston/Edwin Mellen.

Zakovitch, Y. (1981). Sisseras Tod. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 93(3), 364-374.

1-2 Rois

Monographies

Appler, D. A. (2004). *A Queen Fit For a Feast: Digesting the Jezebel Story (1 Kings 15:29 - 2 Kings 9:37)*. Thèse de doctorat inédite, Université Vanderbilt.

Barré, L.M. (1988). *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*. Washington, DC : Catholic Biblical Association.

Becking, B. (2007). *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History*. Fribourg/Göttingen : Academic Press & Vandenhoeck & Ruprecht.

Brewer-Boydston, G. (2011). *Good Queen Mothers, Bad Queen Mothers: The Theological Presentation of the Queen Mother in 1 and 2 Kings*. Thèse de doctorat inédite, Université Baylor.

Brueggemann, W. (2000). *1 and 2 Kings*. Macon, GA : Smith & Helwys.

Camp, C. V. (1992). 1 and 2 Kings, dans C.A. Newsom & S.H. Ringe (dir.), *The Women's Bible Commentary* (p. 96-109). Louisville, KY : Westminster John Knox Press.

Cogan, M. et H. Tadmor. (1988). *II Kings: A New Translation*. Garden City, NY : Doubleday.

- Cohn, R.L. (2000). *2 Kings*. Collegeville, MN : The Liturgical Press.
- DeVries, S. (2003). *1 Kings*. Nashville, TN : Thomas Nelson Publishers.
- Dutcher-Walls, P. (2004). *Jezebel: Portraits of a Queen*. Collegeville, MN : Liturgical Press.
- Freitheim, T.F. (1999). *First and Second Kings*. Louisville, KY : Westminster John Knox.
- Fritz, V. (2003). *1 & 2 Kings*. Minneapolis, MN : Fortress Press.
- Gaines, J.H. (1999). *Music in the Old Bones: Jezebel Through the Ages*. Carbondale, IL : Southern Illinois University Press.
- Gohdes-Luhman, A. R. (2004). *Jezebel: Layered and Leveled*. Thèse de doctorat inédite, Université Northwestern.
- Gray, J. (1963). *I & II Kings: A Commentary*. Philadelphie, PA : Westminster Press.
- Greig-Berens, J.L. (2011). *Jezebel: Religious Antagonist in Israel*. Mémoire de maîtrise, Université Oral Roberts.
- Hazleton, L. (2007). *Jezebel: The Untold Story of the Bible's Harlot Queen*. New York, NY : Doubleday.
- Hens-Piazza, G. (2006). *1-2 Kings*. Nashville, TN : Abingdon Press.
- Hobbs, T. R. (1986). *2 Kings*. Waco, TX : Word Books.
- Lamb, D.T. (2007). *Righteous Jehu and his Evil Heirs: The Deuteronomist's Negative Perspective on Dynastic Succession*. Oxford : Oxford University Press.
- Leithart, P.J. (2006). *1 & 2 Kings*. Grand Rapids, MI : Brazos Press.
- Linville, J.R. (1998). *Israel in the Book of Kings: The Past as a Project of Social Identity*. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Long, B.O. (1984). *1 Kings with an Introduction to Historical Literature*. Grand Rapids, MI : Eerdmans.

- Nelson, R.D. (1987). *First and Second Kings*. Atlanta, GA : John Knox Press.
- Otto, Susanne. (2001). *Jehu, Elia und Elisa : Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen*. Stuttgart : Verlag. W. Kohlhammer.
- Provan, I.W. (1995). *1 and 2 Kings*. Peabody/Carlisle : Hendrickson Publishers/Paternoster Press.
- Robker, J.M. (2012). *The Jehu Revolution. A Royal Tradition of the Northern Kingdom and Its Ramifications*. Berlin : Walter de Gruyter.
- Steck, O. H. (1968). *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- Walsh, J. (1996). *1 Kings*. Collegeville, MN : Liturgical Press.
- White, M. C. (1997). *The Elijah Legends and Jehu's Coup*. Atlanta, GA : Scholars Press.

Articles

- Ackroyd, P. R. (1993). Goddesses, Women and Jezebel, dans A. Cameron & A. Kuhrt (dir.), *Images of Women in Antiquity* (p. 245-259). Détroit, MI : Wayne State University Press.
- Appler, D. A. (1999). From Queen to Cuisine: Food Imagery in the Jezebel Narrative. *Semeia*, 86, 55-71.
- Avigad, N. (1964). The Seal of Jezebel. *Israel Exploration Journal*, 14(4), 274-276.
- Avioz, M. (2005). The Book of Kings in Recent Research (Part I). *Currents in Biblical Research*, 4(1), 11-55.
- Avioz, M. (2006). The Book of Kings in Recent Research (Part II). *Currents in Biblical Research*, 5(1), 11-57.
- Beach, E. F. (1993). The Samaria Ivories, *Marzeah* and Biblical Texts. *Biblical Archeologist*, 56(2), 130-139.

- Beal, L. M. W. (2006). Evaluating Jehu: Narrative Control of Approval and Disapproval in 2 Kings 9-10, dans J. R. Wood, J.E. Harvey & M. Leuchter (dir.), *From Babel to Babylon: Essays on Biblical History and Literature in Honour of Brian Peckham* (p. 214-225). New York, NY : T & T Clark.
- Beal, L. M. W. (2007). Narrative Analysis of 2 Kings 9, dans *The Deuteronomist's Prophet: Narrative Control of Approval and Disapproval in the Story of Jehu (2 Kings 9 and 10)* (p. 49-100). New York, NY : T & T Clark.
- Ben-Barak, Z. (1994). The Status and Right of the Gebirâ, dans A. Brenner (dir.), *Feminist Companion to Samuel and Kings* (p. 170-185). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Brueggemann, W. (2008). Stereotype and Nuance: The Dynasty of Jehu. *Catholic Biblical Quarterly*, 70(1), 16-28.
- Cohn, R.L. (2010). Characterization in Kings, dans A. Lemaire & B. Halpern (dir.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception* (p. 89-105). Leiden : Brill.
- De Wit, H. (2001). Interpretation and Social Transformation: A Response to M. K. Nzimande, dans H. de Wit & Gerald O. West (dir.), *African and European Readers of the Bible in Dialogue: In Quest of a Shared Meaning* (p. 259-267). Leiden : Brill.
- Everhart, J.S. (2003). *The Hidden Eunuch of the Hebrew Bible: Uncovering an Alternate Gender*. Thèse de doctorat inédite, Illiff School of Theology et Université de Denver (Colorado Seminary).
- Everhart, J.S. (2010). Jezebel: Framed by Eunuchs ? *Catholic Biblical Quarterly*, 72(4), 688-698.
- Frost, S.B. (1964). Judgment on Jezebel, or a Woman Wronged. *Theology Today*, 20, 503-517.
- Gaines, J.H. (2000). How Bad was Jezebel ? *Bible Review*, 16(5), 1-9.
- Garcia-Treto, F. (1990). The Fall of the House: A Carnavalesque Reading of 2 Kings 9 and 10. *Journal for the Study of the Old Testament*, 15(46), 47-65.
- Hens-Piazza, G. (1998). Forms of Violence and the Violence of Forms: Two Cannibal Mothers before a King (2 Kings 6 :24-33). *Journal of Feminist Studies in Religion*, 14(2), 91-104.

Hoffeditz, D. M. & Yates, G.E. (2005). Femme Fatale Redux: Intertextual Connection to the Elijah/Jezebel Narratives in Mark 6: 14-29. *Bulletin for Biblical Research*, 15(2), 199-221.

Holt, E. (1995). Urged On by His Wife Jezebel: A Literary Reading of 1 Kgs 18 in Context. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 9(1), 83-96.

Huffmon, H.B. (2006). Jezebel – The "Corrosive" Queen, dans J. R. Wood, J.E. Harvey & M. Leuchter (dir.), *From Babel to Babylon: Essays on Biblical History and Literature in Honour of Brian Peckham* (p. 273-284). New York, NY : T & T Clark.

Ignatius, P. (2010). King Ahab and Jezebel: Patrons of the Special Economic Zone. An Intertextual Reading of 1 Kings 21. *Jeevadhara*, XL(236), 120-137.

Knoppers, G.N. (2010). Theories of the Redaction(s) of Kings, dans A. Lemaire & B. Halpern (dir.), *The Book of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception* (p. 69-88). Leiden : Brill.

Kolakowski, V.S. (2000). Throwing a Party: Patriarchy, Gender, and the Death of Jezebel, dans R. E. Goss et M. West (dir.), *Take Back the Word. A Queer Reading of the Bible* (p. 103-114). Cleveland, OH : Pilgrim Press.

Korpel, M.C.A. (2006). Seals of Jezebel and Other Women in Authority. *Journal for Semitics*, 15(2), 349-371.

Korpel, M.C.A. (2008). Fit for a Queen: Jezebel's Royal Seal. *Biblical Archaeology Review*, 34(2), 32-37.

Létourneau, A. (2014). Jézabel : généalogie d'une femme fatale. *Science et Esprit*, 66(2), 189-211.

Macia, L. M. (2007). Una nueva propuesta : 2RE 9,30-37. Una escenografía del marzeah, dans *Marzeah y thiasos. Una institución convival en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo* (p. 144-153). Madrid : Publicaciones Universidad Complutense de Madrid.

Margalith, O. (1984). The kelabim of Ahab. *Vetus Testamentum*, 34(2), 228-232.

McKinlay, J. E. (2002). Negotiating the Frame for Viewing the Death of Jezebel. *Biblical Interpretation*, 10(3), 305-323.

- Merecz, R. J. (2009). Jezebel's Oath (1 Kgs 19,2). *Biblica*, 90(2), 257-259.
- Miscall, P. (1989). Notes and Readings. Elihah, Ahab and Jehu: A Prophecy Fulfilled. *Prooftexts*, 9(1), 73-83.
- Moore, M.S. (2003). Jehu's Coronation and Purge of Israel. *Vetus Testamentum*, 53(1), 97-114.
- Nielsen, K. (2007). Construction of Meaningful Contexts on War, Lions, Dogs, Birds and a Vineyard. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 21(2), 218-227.
- Nzimande, M. K. (2001). Reconfiguring Jezebel: A Postcolonial *Imbokodo* Reading of the Story of Naboth's Vineyard (1 Kings 21:1-16), dans H. de Wit & G. O. West (dir.), *African and European Readers of the Bible in Dialogue: In Quest of a Shared Meaning* (p. 223-258). Leiden : Brill.
- Olyan, S. M. (1985). 2 Kings 9:31. Jehu as Zimri. *The Harvard Theological Review*, 78(1-2), 203-207.
- Olyan, S.M. (1984). *Hasalôm ?* Some Literary Considerations of 2 Kings 9. *Catholic Biblical Quarterly*, 46(4), 652-668.
- Parker, S. B. (1978). Jezebel's Reception of Jehu. *Maarav*, 1(1), 67-78.
- Pippin, T. (1994). Jezebel Re-vamped, dans A. Brenner (dir.), *Feminist Companion to Samuel and Kings* (p. 196-206). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Pruin, D. (2007). What is in a Text ? – Searching for Jezebel, dans L. Grabbe (dir.), *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty* (p. 208-235). London : T & T Clark.
- Pyper, H.S. (2002). Jezebel, dans P.R. Davies (dir.), *First Person: Essays in Biblical Autobiography* (p. 77-92). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Rofé, A. (1988). The Vineyard of Naboth: The Origin and Message of the Story. *Vetus Testamentum*, 38(1), 89-104.
- Schniedewind, W. M. (1993). History and Interpretation: The Religion of Ahab and Manasseh in the Book of Kings. *Catholic Biblical Quarterly*, 55(4), 649-661.
- Scholz, S. (2007). Ruth, Jezebel, and Rahab as "Other" Women: Integrating

Postcolonial Perspectives, dans *Introducing the Women's Hebrew Bible* (p. 100-121). New York, NY : Continuum.

Schulte, H. (1994). The End of the Omride Dynasty: Social-Ethical Observations on the Subject of Power and Violence. *Semeia*, 66, 133-148.

Smith, C. (1998). "Queenship" in Israel? The Cases of Bathsheba, Jezebel and Athaliah, dans J. Day (dir.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (p. 142-162). Sheffield : Sheffield Academic Press.

Spanier, K. (1994). The Queen Mother in the Judaeen Royal Court: Maacah - A Case Study, dans A. Brenner (dir.), *Feminist Companion to Samuel and Kings* (p. 186-195). Sheffield : Sheffield Academic Press.

Stone, K. (2006). 1 and 2 Kings, dans D. Guest (dir.), *The Queer Bible Commentary* (p. 222-250). London : SCM Press.

Tadmor, H. (1995). Was the Biblical *sārîs* a Eunuch ? Dans Z. Zevit *et al.* (dir.), *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield* (p. 317-325). Winona Lake, IN, Ind : Eisenbrauns.

Trible, P. (1995). Exegesis for Storytellers and Other Strangers. *Journal of Biblical Literature*, 114(1), 3-19.

Ussishkin, D. (2010). Jezreel: Where Jezebel Was Thrown to the Dogs. *Biblical Archaeology Review*, 36(4), 37-42.

Walsh, C. (2013). Why Remember Jezebel ? Dans D.V. Edelman et E. Ben Zvi (dir.), *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods* (p. 311-330). Oxford : Oxford University Press.

Walsh, J. (2010). The Organization of 2 Kings 3-11. *Catholic Biblical Quarterly*, 72(2), 238-254.

White, M. (1994). Naboth's Vineyard and the Legitimation of a Dynastic Extermination. *Vetus Testamentum*, 44(1), 66-76.

Wilson, R.R. (2008). How Was the Bible Written ? Reflections on Sources and Authors in the Book of Kings, dans S. Dolansky (dir.), *Sacred History, Sacred Literature: Essays on Ancient Israel, the Bible, and Religion in Honor of R.E. Friedman on his Sixtieth Birthday* (p. 133-167). Winona Lake, IN : Eisenbrauns.

Wyatt, S. (2012). Jezebel, Elijah, and the Widow of Zarephath: A *Ménage à Trois* that Estranges the Holy and Makes the Holy Strange. *Journal for the Study of the Old Testament*, 36(4), 435-458.

Zlotnick, H. (2001). From Jezebel to Esther: Fashioning Images of Queenship in the Hebrew Bible. *Biblica*, 82(4), 477-495.

Livre des Proverbes

Monographies

Ansberry, C. B. (2011). *Be Wise My Son, and Make My Heart Glad: An Exploration of the Courtly Nature of the Book of Proverbs*. Berlin : Walter de Gruyter.

Clifford, R.J. (1999). *Proverbs : A Commentary*. Louisville, KY : Westminster John Knox Press.

Dell, K. (2006). *The Book of Proverbs in Social and Theological Context*. Cambridge : Cambridge University Press.

Fontaine, C. (2002). *Smooth Words: Women, Proverbs and Performance in Biblical Wisdom*. London : Sheffield Academic Press.

Fox, M. V. (2000). *Proverbs 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, NY : Doubleday.

Frydrych, T. (2002). *Living Under the Sun: Examination of Proverbs and Qoheleth*. Leiden : Brill.

Harris, S.L. (1995). *Proverbs 1-9: A Study of Inner-Biblical Interpretation*. Atlanta, GA : Scholars Press.

Heim, K. M. (2013). *Poetic Imagination in Proverbs: Variant Repetitions and the Nature of Poetry*. Winona Lake, IN : Eisenbrauns.

Lang, B. (1986). *Wisdom, and the Book of Proverbs : A Hebrew Goddess Redefined*. New York, NY : Pilgrim Press.

Lelièvre, A. & A. Maillot (2000). *Commentaire des Proverbes, vol. III: Chap. 1-9*, Paris : Cerf.

Longman III, T.J. (2006). *Proverbs*. Grand Rapids, MI : Baker Academic Press.

Maier, Christl. (1995). *Die fremde Frau in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*. Freiburg & Göttingen : Universitätsverlag et Vandenhoeck & Ruprecht.

McKane, W. (1970). *Proverbs: A New Approach*. Philadelphie, PA : Westminster Press.

McKinlay, J.E. (1996). *Gendering Wisdom the Host: Biblical Invitations to Eat and Drink*. Sheffield : Sheffield Academic Press.

Miles, J.E. (2004). *Wise King – Royal Fool: Semiotics, Satire and Proverbs 1-9*. London : T & T Clark.

Müller, A. (2000). *Proverbien 1-9. Der Weisheit neue Kleider*. Berlin : Walter de Gruyter.

Murphy, R. E. (1998). *Proverbs*. Nashville, TN : Thomas Nelson Publishers.

Perdue, Leo G. (2000). *Proverbs*. Louisville, KY : John Knox Press.

Pinto, S. (2006). *Ascolta Figlio. Autorità antropologia dell'insegnamento in Proverbi 1-9*. Roma : Città Nuova Editrice.

Sandelin, K.-G. (1986). *Wisdom as Nourisher. A Study of an Old Testament Theme, its Development within Early Judaism and its Impact on Early Christianity*. Abö : Abö Akademi.

Sandoval, T. J. (2006). *The Discourse of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*. Leiden : Brill.

Scott, R.B.Y. (1965). *Proverbs. Ecclesiastes*. Garden City, NY : Doubleday.

Shupak, Nili. (1993). *Where Can Wisdom Be Found ? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*. Fribourg : Fribourg University Press.

- Stuart, E. (2006). Proverbs, dans G. Deryn, *et al.* (dir.), *The Queer Bible Commentary* (p. 325-337). London : SCM Press.
- Tan, N.N.-H. (2008). *The "Foreignness" of the Foreign Woman in Proverbs 1-9: a Study of the Origin and Development of a Biblical Motif*. Berlin : Walter de Gruyter.
- Toy, C.H. (1899). *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*. New York, NY : Charles Scribner's Sons.
- Waltke, B.K. (2004). *The Book of Proverbs*, 2 vol. Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans.
- Weeks, S. (2007). *Instruction and Imagery in Proverbs 1-9*. Oxford : Oxford University Press.
- Weiden, W.A. Van der. (1970). *Le livre des Proverbes, notes philologiques*. Rome : Institut biblique pontifical.
- Whybray, R.N. (1994). *The Composition of the Book of Proverbs*. Sheffield : Sheffield JSOT Press.
- Whybray, R.N. (1995). *The Book of Proverbs: A Survey of Modern Study*. Leiden : Brill.
- Yoder, C.R. (2001). *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31 :10-31*. Berlin : Walter de Gruyter.
- Yoder, C. R. (2009). *Proverbs*. Nashville, TN : Abingdon Press.

Articles

- Albright, W.F. (1955). Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom, dans M. Noth et D.W. Thomas (dir.), *Wisdom in Israel and in Ancient Near East Presented to Professor Harold Henry Rowley* (p. 1-15). Leiden : Brill.
- Aletti, J. N. (1977). Séduction et Parole en Proverbes I-IX. *Vetus Testamentum*, 27(2), 129-144.
- Angel, A. (2007). From Wild Men to Wise and Wicked Women: An Investigation

Into Male Heterosexuality in Second Temple Interpretations of the Ladies Wisdom and Folly, dans D.W. Rooke (dir.), *A Question of Sex? Gender and Difference in the Hebrew Bible and Beyond* (p. 145-161). Sheffield : Sheffield Phoenix Press.

Aubin, M. (2001). "She Is the Beginning of All the Ways of Perversity": Femininity and Metaphor in 4Q184. *Women in Judaism*, 2(2), Récupéré de <http://www.utoronto.ca/wjudaism/journal/vol2n2/aubin.html>

Baumann, G. (1998). A Figure With Many Facets: The Literary and Theological Functions of Personified Wisdom in Proverbs 1-9, dans A. Brenner & C. Fontaine (dir.), *Wisdom and Psalms* (p. 44-78). Sheffield : Sheffield Academic Press.

Blenkinsopp, J. (1991). The Social Context of the "Outsider Woman" in Pr 1-9. *Biblica*, 72(4), 457-473.

Boorer, S. (1996). A Matter of Life and Death: A Comparison of Proverbs 1-9 and Job, dans S.B. Reid (dir.), *Prophets and Paradigms: Essays in Honor of G.M. Tucker* (p. 187-204). Sheffield : Sheffield Academic Press.

Brenner, A. (1996). Proverbs 1-9 : An F Voice ? Dans A. Brenner & F. van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts : Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (p. 113-130). Leiden : Brill.

Camp, C. V. (1995). Wise and Strange: An Interpretation of the Female Imagery in Proverbs in Light of Trickster Mythology, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature* (p. 131-156). Sheffield : Sheffield Academic Press.

Camp, C.V. (1996). Woman Wisdom and the Strange Woman: Where is Power to be Found ? Dans T.K. Beal & D. Gunn (dir.), *Reading Bibles, Writing Bodies: Identity and the Book* (p. 85-112). London : Routledge.

Camp, C. V. (2000). *Wise, Strange and Holy: The Strange Woman and the Making of the Bible*. Sheffield : Sheffield Academic Press.

Camp, C.V. (2005). Becoming Canon: Women, Texts, and Scribes in Proverbs and Sirach, dans R.L. Troxel et al. (dir.), *Seeking Out the Wisdom of the Ancients: Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (p. 371-385). Winona Lake, IN : Eisenbrauns.

- Clifford, R.J. (1975). Proverbs IX: A Suggested Ugaritic Parallel. *Vetus Testamentum*, 25(2), 298-306.
- Cook, J. (1994). אִשָּׁה זָרָה (Proverbs 1-9 Septuagint): A Metaphor for Foreign Wisdom ? *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 106(3), 458-476.
- Dell, K. J. (2009). Proverbs 1-9: Issues of Social and Theological Contexts. *Interpretation*, 63(3), 229-240.
- Edelman, D. (2006). The Iconography of Wisdom, dans Y. Amit *et al.* (dir.), *Essays on Ancient Israel and Its Near Eastern Context: A Tribute to Nadav Na'aman* (p. 149-153). Winona Lake, IN : Eisenbrauns.
- Fontaine, C. (2005). Visual Metaphors and Proverbs 5:15-20: Some Archaeological Reflections on Gendered Iconography, dans R.L. Troxel *et al.* (dir.), *Seeking Out the Wisdom of the Ancients: Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (p. 185-202). Winona Lake, IN, Eisenbrauns.
- Forti, T. (2007). The Isha Zara in Proverbs 1-9: Allegory and Allegorization. *Hebrew Studies*, 48, 89-100.
- Goff, M. (2008). Hellish Females: The Strange Woman of Septuagint Proverbs and 4QWiles of the Wicked Woman (4Q184). *Journal for the Study of Judaism*, 39(1), 20-45.
- Goldingay, J.E. (1977). Proverbs V and IX. *Revue Biblique*, 84, 80-93.
- Habel, N. C. (1972). The Symbolism of Wisdom in Proverbs 1-9. *Interpretation*, 26(2), 131-157.
- Heijerman, M. (1995). Who Would Blame Her ? The 'Strange' Woman of Proverbs 7, dans A. Brenner (dir.) *Feminist Companion to Wisdom Literature* (p. 100-109). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Imray, K. (2013). Love is (Strong as) Death: Reading the Song of Songs through Proverbs 1-9. *Catholic Biblical Quarterly*, 75(4), 649-665.
- Kim, H.S. (2010). *Proverbs 1-9 : A Hermeneutical Introduction to the Book of Proverbs*. Thèse de doctorat inédite, Trinity Evangelical Divinity School.

- Lavoie, J.-J. (2012). Aux origines de l'interdit des mariages mixtes. Quelques réflexions exégétiques et historiques à partir de Proverbes 2,16-22, *Theoforum*, 43(3), 243-267.
- Létourneau, A. (2011). La femme folle de Proverbes 9,13-18. De l'hypersexualisée comme métaphore de l'étrangère. *Theoforum*, 42(3), 345-371.
- Lichtenstein, M. (1968). The Banquet Motifs in Keret and in Proverbs 9, *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, 1(1), 19-31.
- Loader, W. (2009). The Strange Woman in Proverbs, LXX and Aseneth, dans J. Cook (dir.), *Septuagint and Reception: Essays Prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa* (p. 209-227). Leiden : Brill.
- Maier, C. (1998). Conflicting Attractions/Parental Wisdom and the "Strange Woman" in Proverbs 1-9, dans A. Brenner & C. Fontaine (dir.), *Wisdom and Psalms* (p. 92-108). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Marbury, H.R. (2007). The Strange Woman in Persian Yehud: A Reading of Proverbs 7, dans J.L. Berquist (dir.), *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period* (p. 167-182). Atlanta, GA : Society of Biblical Literature.
- Martin, J.D. (1995). The Feminine in the Book of Proverbs, dans *Proverbs* (p. 82-90). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- McKinlay, J. E. (1999). To Eat or not to Eat: Where is Wisdom in this Choice? *Semeia*, 86, 73-84.
- Medina, R.W. (2010). Life and Death Viewed as Physical and Lived Spaces. Some Preliminary Thoughts from Proverbs, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 122(2), 199-211.
- Mies, F. (2001). "Dame Sagesse" en Proverbes 9. Une personnification féminine? *Revue Biblique*, 108(2), 161-183.
- Murphy, R. (1988). Wisdom and Eros in Proverbs 1-9, *Catholic Biblical Quarterly*, 50(4), 600-603.
- Newsom, C. A. (1999). Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 1-9, dans A. Bach (dir.), *Women in the Hebrew Bible: A Reader* (p. 85-98). New York / London : Routledge.

- O'Connell, R.H. (1991). Proverbs VII 16-17: A Case of Fatal Deception in a "Woman and the Window" Type Scene. *Vetus Testamentum*, 41(2), 235-241.
- Pemberton, G.D. (2005). The Rhetoric of the Father in Proverbs 1-9. *Journal for the Study of the Old Testament*, 30(1), 63-82.
- Shupak, Nili. (2011). Female Imagery in Proverbs 1-9 in the Light of Egyptian Sources. *Vetus Testamentum*, 61(2), 310-323.
- Sneed, M. (2007). "White Trash" Wisdom: Proverbs 9 Deconstructed. *The Journal of Hebrew Scriptures*, 7(5), 2-10.
- Snell, D. C. (1987). Notes on Love and Death in Proverbs, dans R.M. Good (dir.), *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope* (p. 165-168). Guilford. CT : Four Quarters Publishing Company.
- Szlos, M.B. (2005). Body Parts as Metaphor and the Value of a Cognitive Approach. A Study of the Female Figures in Proverbs via Metaphor, dans P. Van Hecke (dir.), *Metaphor in the Hebrew Bible* (p. 86-195). Leuven : Leuven University Press.
- Tan, N. N-H. (2008). Where is Foreign Wisdom to Be Found in Septuagint Proverbs ? *Catholic Biblical Quarterly*, 70(4), 699-708.
- Longman III, T. & P. Enns (2008) (dir.), Feminist Interpretation. 3. Proverbs, dans *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings* (p. 207-209). Downers Grove/Nottingham : IVP Academic/Inter-Varsity Press.
- Van Deventer, H.J.M. (2006). Spreuke 9 : Struktuur en funksie, *In die Skriflig*, 40 (2), 285-298.
- Van Leeuwen, R. C. (1990). Liminality and Worldview in Proverbs 1-9. *Semeia*, 50, 111-144.
- Washington, H.C. (1995) The Strange Woman (*isshah zarah/nokriyyah*) of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judean Society, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature* (p. 157-185). Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Whybray, R.N. (1997). City Life in Proverbs 1-9. Dans A.A. Diesel *et al.* (dir.), *Jedes Ding hat seine Zeit* (p. 243-250). Berlin : Walter de Gruyter.

Yee, G.A. (1995). I Have Perfumed my Bed with Myrrh: The Foreign Woman ('issa zara) in Pr 1-9, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature* (p. 110-126). Sheffield : Sheffield Academic Press.

Yee, G.A. (1995). The Socio-Literary Production of the "Foreign Woman" in Proverbs, dans A. Brenner (dir.), *A Feminist Companion to Wisdom Literature* (p. 127-130). Sheffield : Sheffield Academic Press.

Yee, G. A. (2003). The Other Woman in Proverbs: My Man's Not Home – He Took His Money Bag, dans *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible* (p. 135-158). Minneapolis, MN : Augsburg Fortress.